# BERICHT

des

# jüdisch-theologischen Seminars

## Fraenckel'scher Stiftung

für die Jahre 1922 und 1923

---

Zur Gedächtnisfeier für den Stifter

Sonntag, 27. Januar 1924, vorm. 11 Uhr

Wallstraße Nr. 14, 2 Treppen

---

Wissenschaftliche Beilage:

**„Die Anlehnung" (אסמכתא)**

Ein Kapitel aus der halachischen Exegese

von

Prof. Dr. Michael Guttmann

---

BRESLAU 1924

Druck von Th. Schatzky Aktiengesellschaft, Breslau-Berlin

Die Jahre 1922 und 1923 haben das geistige Leben in Mitteleuropa, insbesondere in Deutschland, unerhörten Erschütterungen ausgesetzt, die sich an den Pflegestätten jüdischer Wissenschaft, insbesondere der unserigen, in noch gesteigertem Maße geltend gemacht haben.

Die Fonds, durch welche einst die Erhaltung des Seminars und die Unterstützung bedürftiger Hörer während der langen Studiendauer möglich geworden war, entwerteten sich von Monat zu Monat; materielle Not, Sorge und Unsicherheit lasteten auf Dozenten und Hörern; ja, sie schnitt vielfach gerade den Angehörigen derjenigen Kreise, aus welchen sich früher unsere Hörerschaft rekrutiert hatte, den Weg zum akademischen Studium ab. Trotzdem dürfen wir sagen, daß auf das Jahr 1921, das im letzten Bericht als das kritischste in der Geschichte des Seminars bezeichnet wurde, nunmehr eine Zeit der Gesundung gefolgt ist.

Wir danken es nächst der Gnade des Allmächtigen der Hilfsbereitschaft der Freunde unserer Anstalt in Nah und Fern, aber auch dem Idealismus der Jugend, die sich durch die gegenwärtige Not und die leider so ungünstige Lage des Rabbinerstandes nicht zurückhalten ließ, dem Drange ihres Herzens zu folgen und sich das Rüstzeug zum Kampfe für die heilige Sache des Judentums zu erwerben.

In diesen zwei Jahren lag der Vorsitz in den Händen der beiden Unterzeichneten.

Am Sonntag, dem 29. Januar 1922, übernahm Dr. Rabin den Vorsitz im Kollegium und hielt bei der Jahresfeier, die zur Erinnerung an den Stifter des Seminars, den verewigten Kommerzienrat Jonas Fraenckel, abgehalten wurde, den Festvortrag über: „Neuentdeckte Piutim aus der Genisa in Kairo". Gleichzeitig konnten zwei Kandidaten, die Herren Dr. Dagobert Nellhaus und Dr. Hugo Hahn, als Rabbiner entlassen werden.

Bei der Gedächtnisfeier am 28. Januar 1923 erstattete Dr. Rabin Bericht über die Tätigkeit des Seminars im abgelaufenen Jahre. Darauf übernahm der mitunterzeichnete Professor Dr. Gutt-

mann, den Vorsitz; sein Festvortrag galt dem Thema: „Die Schicksale des Talmuds". Gleichzeitig hatten wir die Freude, 6 Kandidaten entlassen zu können: die Herren Dr. Felix Aber, Dr. Paul Holzer, Max Katten (inzwischen gleichfalls zum Dr. phil. promoviert), Nathan Klotz, Dr. Friedrich Rülf und Dr. Hugo Schiff. Herr Dr. Schiff sprach im Namen seiner Kollegen herzliche Worte des Rückblickes, des Dankes und des Abschieds.

Die Einbuße, die das Seminar in so erfreulicher Weise durch die Entlassung von 8 Rabbinern erfuhr, konnte durch Neueintritt einer großen Reihe von Hörern mehr wie ausgeglichen und die Zahl der Hörer unseres Seminars, die während der Kriegsjahre zurückgegangen war, bedeutend vermehrt werden.

Im Jahre 1922 traten folgende Herren ein: Fritz Bloch, München, Max Vogelstein, Breslau, Martin Pleßner, Breslau, Herbert Fischer, Breslau, Emil Schorsch, Hungheim (Baden), Dr. med. Josef Prager, Breslau, Abraham Aß, Bjalystok (Polen), Moses Lubin, Lomza (Polen). Im Jahre 1923 traten die Herren Friedrich Katz, Tarnopol, Nachum Frenkiel, Ostrow (Polen), Ascher Isakoff-Chananel, Schumen (Bulgarien), Moses König, Succawa (Bukovina), und Isaak Emmanuel, Saloniki (Griechenland) ins Seminar ein.

Im Ganzen gehören dem Seminar zur Zeit 22 ordentliche Hörer und 7 Gasthörer (darunter 4 Frauen) an.

Von ehemaligen Hörern des Seminars wurden berufen: Herr Rabbiner Dr. Freier, früher in Eschwege, zum Oberrabbiner in Sofia (Bulgarien); Herr Rabbiner Dr. Schüftan, früher in Görlitz, nach Erfurt; Herr Rabbiner Dr. Behrens, früher in Göttingen, nach Fürth; Herr Dr. Nellhaus zum Rabbiner in Stettin; Herr Dr. Hahn zum Rabbiner in Essen; Herr Dr. Aber zum akademisch gebildeten Religionslehrer in Breslau, sodann zum Rabbiner in Stadt und Land Salzburg; Herr Dr. Holzer zum Rabbiner an der Dammtorsynagoge in Hamburg; Herr Dr. Katten zum akademisch gebildeten Religionslehrer in Wien; Herr Dr. Rülf zum Direktor der Religionsschule in Hamburg, sodann zum Rabbiner des Tempelverbandes ebenda; Herr Dr. Schiff zum Landesrabbiner in Braunschweig.

Die Gedenkfeiern für den verewigten Direktor Dr. Frankel fanden in beiden Jahren in herkömmlicher Weise statt. Die wissenschaftlichen Vorträge wurden von den Kandidaten Katten („Ueber den Stil der hebräischen Schriften Frankels") und Dr. Jacob („Die

Halacha im Buch der Jubiläen") gehalten. In bezug auf die Predigten in der Seminarsynagoge trat eine Neuordnung ein: die Feiertagspredigten werden abwechselnd von dem Seminarrabbiner und dem Dozenten für Homiletik gehalten, an Sabbaten predigen die Hörer der oberen Abteilung. In den Predigten wird der heimgegangenen Seminardozenten anläßlich der Wiederkehr ihres Todestages gedacht: am Pesachfeste des Direktors Dr. Lazarus und des Seminarrabbiners Dr. Horovitz, am Neujahrsfeste des Seminarrabbiners Prof. Dr. Lewy, am Versöhnungstage des Seminarrabbiners Dr. Joel und des Professors Dr. Graetz, am Sukkotfeste des Professors Dr. Brann und am Chanukkafeste der Dozenten Dr. Zuckermann und Dr. Rosin.

Das Lehrerkollegium hatte die Freude, im Laufe der letzten Jahre die ehemaligen Hörer unserer Anstalt, die Herren: Rabbiner Prof. Dr. David Simonsen in Kopenhagen und Rabbiner Dr. M. Krakauer, hier, anläßlich ihres 70. Geburtstages zu beglückwünschen. Herrn Rabbiner Dr. Salzberger in Erfurt wurden anläßlich seines 50jährigen und Herrn Rabbiner Dr. Sander in Gießen anläßlich seines 25jährigen Amtsjubiläums die herzlichsten Glückwünsche des Lehrerkollegiums übermittelt.

Zur Feier des 50jährigen Jubiläums unserer Schwesteranstalt, der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, überbrachte Herr Dozent Dr. Lewkowitz die Glückwünsche des Lehrerkollegiums.

Der jüdischen Wissenschaft sind in den letzten Jahren einige ihrer Besten und Größten entrissen worden. Einer aus der Schar der ersten Hörer unserer Anstalt, Rabbiner Professor Dr. Ph. Bloch, ist in Berlin im 81. Lebensjahre verschieden. Mit einer reichgesegneten rabbinischen Wirksamkeit wußte der Heimgegangene, der sich stets mit Stolz als Hörer des Breslauer Seminars empfand, eine umfassende Forschertätigkeit zu verbinden, und er hat sich um die Erforschung des Midrasch, der Religionsphilosophie des Mittelalters und der Geschichte der Juden in Posen unvergängliche Verdienste erworben.

Sein Andenken sei gesegnet!

Der Landesrabbinerschule in Budapest wurde auf die Trauerkunde vom Heimgange des Dozenten, Herrn Professor Dr. Venetianer, durch Seminarrabbiner Prof. Guttmann namens des Lehrerkollegiums unser herzlichstes Beileid zu dem großen Verlust ausgesprochen. Ebenso drückten wir unsere Teilnahme der Landesrabbinerschule aus bei dem Tode des Mitglieds des dortigen Lehrerkollegiums, Herrn Professor Dr. Heinrich Bloch.

Noch vor Abschluß des letzten Jahresberichtes ereilte uns die erschütternde Trauerbotschaft von dem plötzlichen Tode des Frankfurter Rabbiners, Herrn Dr. Nehemia Anton Nobel. Ein Führer von ungewöhnlichem Ausmaß, ein gottbegnadeter Lehrer, über dem der göttliche Genius ruhte, ist nicht nur seiner Gemeinde, sondern der gesamten deutschen Judenheit, ja dem ganzen Judentum genommen worden. In einem Beileidstelegramm versicherte das Lehrerkollegium den Vorstand der Frankfurter Gemeinde seiner Teilnahme an dem tiefen Schmerze, den dieser Tod uns allen brachte. Herr Dozent Dr. Heinemann wurde zur Teilnahme an der Beerdigung entsandt.

Im abgelaufenen Jahre kehrte der 100. Geburtstag der verewigten Dozenten, Seminardirektor Rabbiner Dr. Lazarus und Dr. David Rosin, wieder. Das Andenken dieser um unser Seminar, wie um die jüdische Wissenschaft hochverdienten Männer wird mit Pietät festgehalten. Wir bewahren ihnen Hochschätzung und Treue.

An der Neuordnung unserer Bibliothek wurde die Arbeit fortgesetzt. Dank der Unterstützung des A. J. D. C. konnte eine Hilfskraft angestellt werden. Auch einige Neuerwerbungen, besonders solche der im Auslande erscheinenden wissenschaftlichen Literatur, wurden gemacht. Eine bedeutende Vermehrung erfuhr unsere Bibliothek durch die Schenkung, die uns die Erben des ehemaligen Schülers unserer Anstalt, Herrn Rabbiner Dr. Neubürger, Fürth, gemacht haben. Den Erben sei auch hier unser herzlichster Dank ausgesprochen.

Dem Freunde unseres Seminars, Herrn Lippmann Bloch, Breslau, der für unsere Bibliothek ein besonders warmes Interesse bekundet, gebührt unser herzlichster Dank. Die im Lesesaal neueingerichtete Handbibliothek wird von der Hörerschaft stark frequentiert und wirkt fördernd auf die selbständige wissenschaftliche Betätigung der Hörer.

Leider sind infolge der Nichtbeachtung der Ausleihvorschriften in unseren Bücherbeständen schmerzliche Lücken entstanden. Wir richten an alle früheren Hörer den dringenden Appell, alle bei ihnen noch befindlichen Bücher der Bibliothek zurückzugeben.

Der Lehrkörper bestand in der Berichtszeit aus den Herren: Seminarrabbiner Prof. Dr. Michael Guttmann, Dozent Dr. Isaak Heinemann, Dozent Dr. Albert Lewkowitz und Dozent Dr. Israel Rabin, Inhaber des Felix Perle-Lehrstuhles (vgl. Bericht für 1920, S. XXX). Ferner hatte Herr Rabbiner Dr. Max Simonsohn, ein

ehemaliger Hörer unseres Seminars, die große Liebenswürdigkeit, aushilfsweise einige Vorlesungen zu übernehmen. Folgende Vorlesungen und Uebungen wurden gehalten: *)

Sommersemester 1922.

1. Hebräische Grammatik:
   a) Elementar-Grammatik (U, 2 St.) . . . — Dr. Heinemann.
   b) Aram. Gramm. mit Lektüre aus den aram. Stücken der Bibel . . . . . . . . — Dr. Heinemann.
   c) Neuhebräische Uebungen für Fortgeschrittene (2 St.) . . . . . . . . . . . . . . — Dr. Rabin.
2. Bibelexegese:
   a) Erklärung des Propheten Ezechiel (O, 3 Std.) . . . . . . . . . . . . . . — Dr. Rabin.
   b) Die geschichtlichen Bücher der Bibel (U, M, 2 St.) . . . . . . . . . . . . . — Dr. Rabin.
   c) Lektüre der Peschitta (O, 1 St.) . . . — Dr. Rabin.
3. Exegetische Literatur:
   a) Ausgewählte Abschnitte aus Raschis Pentateuchkommentar (U, M, 1 St.) . . — Dr. Heinemann.
   b) Ibn-Esra und Ramban (O, 1 St.) . . . — Dr. Rabin.
4. Talmud-Studium:
   a) Jebamot, stat. X (O, 6 St.) . . . . . — Prof. Guttmann.
   b) Makkot, kurs. (O, 3 St.) . . . . . . . — Dr. Rabin.
   c) Baba mezia (M, 6 Std.) . . . . . . . — Dr. Simonsohn
   d) Berachot I (U, 5 St.) . . . . . . . . . — Dr. Heinemann.
5. Dezisoren:
   a) Schulchan Aruch Jore Dea (O, 4 St.) — Prof. Guttmann.
   b) Halachische Uebungen (O, 1 St.) . . . — Prof. Guttmann.
   c) Orach Chajjim (U, M, 2 St.) . . . . . — Prof. Guttmann.
6. Jüdische Geschichte und Literatur:
   a) Geschichte der Gaonenzeit (2 St.) . . — Dr. Rabin.
   b) Uebungen über die Papyri von Assuan (O, 2 St.) . . . . . . . . . . . . . . . — Dr. Rabin.
   c) Geschichtliche Einführung in das Gebetbuch (U, 2 St.) . . . . . . . . . . . . — Dr. Heinemann.
   d) Uebungen über Reinachs Textes relatifs aux juifs (1 St.) . . . . . . . . . . . — Dr. Heinemann.

---

*) U = Unterabteilung, M = Mittelabteilung, O = Oberabteilung.

7. Religionsphilosophie:

| | |
|---|---|
| a) Religionsphilosophie der Kabbala (2 St.) | Dr. Heinemann. |
| b) Grundlagen der jüdischen Ethik (2 St.)<br>c) Uebungen zu den Hauptproblemen der jüdischen Ethik (1½ St.) . . . . . . .<br>d) Lektüre von Otto: Das Heilige (Einführung in die Religionsphilosophie (1 St.) | Dr. Lewkowitz. |

8. Pädagogik:

| | |
|---|---|
| a) Die Klassiker der Pädagogik (1 St.) . .<br>b) Lektüre ausgewählter Stellen aus pädagogischen Klassikern (1 St.) . . . . . | Dr. Lewkowitz. |

9. Homiletik:

| | |
|---|---|
| Homiletische Uebungen (1 St.) . . . . | Dr. Heinemann. |

| | |
|---|---|
| 10. Systematische Darstellung der praktischen Kalenderkunde (1 St.) . . . . . . . . . . | Prof. Guttmann. |

## Wintersemester 1922/23.

1. Hebräisch:

| | |
|---|---|
| Hebräische Grammatik (U, 2 St.) . . . | Dr. Heinemann. |

2. Bibelexegese:

| | |
|---|---|
| a) Uebersicht über die Thora (U, 3 St.) | Dr. Heinemann. |
| b) Das Buch Jesaja (O, 3 St.) . . . . .<br>c) Die historischen Bücher der heiligen Schrift (U, 2 St.) . . . . . . . . . . | Dr. Rabin. |

3. Exegetische Literatur:

| | |
|---|---|
| a) Methodik der Pentateuchkommentare (O, 1 St.) . . . . . . . . . . . . . . . . | Dr. Rabin. |
| b) Raschi (U, M, 2 St. . . . . . . . . . . | Dr. Simonsohn. |

4. Talmudstudium:

| | |
|---|---|
| a) Gittin, stat. (O, 6 St.) . . . . . . . . .<br>b) Einleitung in die Mischna (O, 1 St.)<br>c) Baba mezia VIII, kurs. (M, 4 St.) . . | Prof. Guttmann. |
| d) Abschnitte aus Berachott II und eine leichte סוגיא (U, 4 St.) . . . . . . . . . | Dr. Heinemann. |
| e) Makkot, stat., Fortsetzung (O, 4 St.) . | Dr. Rabin |
| f) Mischna (U, M, 2 St.) . . . . . . . . .<br>g) Talmud, kurs. (M, 2 St.) . . . . . . . . | Dr. Simonsohn. |

5. Dezisoren:

| | |
|---|---|
| a) Schulchan Aruch Jore Dea (O, 4 St.) . | Prof. Guttmann. |
| b) Schulchan Aruch Orach Chaijm (M, 2 St.) | Dr. Simonsohn. |

6. Jüdische Geschichte und Literatur:
   a) Geschichte seit Mendelssohn (2 St.) - } Dr. Rabin.
   b) Uebungen zur Gaonenzeit (1 St.) . . . }
   c) Uebersicht über das Gebetbuch mit Berücksichtigung der gesetzlichen Vorschriften (2 St.) . . . . . . . . . . . Dr. Heinemann.
   d) Mittelalterliche hebr. Dichtungen (Hebr.) (1 St.) . . . . . . . . . . . . . . . Dr. Rabin.
7. Religionsphilosophie:
   a) Geschichte der Religionsphilosophie des Mittelalters nach Maimonides (2 St.) . . } Dr. Heinemann.
   b) Kursorische Lektüre des Sohar (1 St.) }
   c) Grundlagen der jüdischen Religion (2 St.) }
   d) Uebungen zu Scheler, religiöse Erneuerung (1½ St.) . . . . . . . . . . . . . . . } Dr. Lewkowitz.
   e) Judentum und Buddhismus nebst Lektüre aus Texten zur indischen Gottesmystik (2 St.) . . . . . . . . . . . . . . . . }
8. Pädagogik:
   Pädagogik der Gegenwart mit Uebungen (2 St.) . . . . . . . . . . . . . . . . . Dr. Lewkowitz.
9. Homiletik:
   Homiletische Uebungen (1 St.) . . . . . Dr. Heinemann.

Sommersemester 1923.

1. Hebräisch:
   a) Grammatik für Anfänger (U, 2 St.) . . }
   b) Grammatik des Aramäischen des bab. Talmuds mit Rücksicht auf die Grammatik des Biblisch-Aramäischen (2 St.) } Dr. Heinemann.
   c) Grammatische Studien des Neuhebräischen (2 St.) . . . . . . . . . . . . . . Dr. Rabin.
2. Bibelexegese:
   a) Psalmen (2 St.) . . . . . . . . . . . . } Dr. Rabin.
   b) Uebungen zu Jesaja (O, 1 Std.) . . . }
3. Exegetische Literatur:
   a) Raschi zur Thora mit Heranziehung anderer Kommentare und des Targum (M, 2 St.) . . . . . . . . . . . . . . Dr. Heinemann.
   b) Bibelkommentare (O, 1 St.) . . . . . Dr. Rabin.

4. Talmudstudium:
   a) Schebuoth, kurs. (M, 2 St.) . . . . . . — Prof. Guttmann.
   b) Kidduschim, stat. (O, 6 St.) . . . . . . — Prof. Guttmann.
   c) Einleitung in den Talmud (O, 1 St.) . . — Prof. Guttmann.
   d) Mischna Moed (M, 2 St.) . . . . . . . . — Dr. Heinemann.
   e) Ketuboth, stat. (M, 6 St.) . . . . . . . — Dr. Rabin.
   f) Chullin, kurs. (O, 2 St.) . . . . . . . . — Dr. Rabin.
5. Dezisoren:
   a) Schulchan Aruch Eben Haëzer (O, 4 St.) — Prof. Guttmann.
   b) Schulchan Aruch (Sabbatgesetze) (M, 2 St) — Dr. Heinemann.
6. Jüdische Geschichte und Literatur:
   a) Geschichte der Juden im 19. Jahrhundert (2 St.) . . . . . . . . . . . . . . . . — Dr. Rabin.
   b) Pijutim (Hebräisch) (2 St.) . . . . . . — Dr. Rabin.
7. Religionsphilosophie:
   a) Die Religionsphilosophie des Hellenismus (2 St.) . . . . . . . . . . . . . . . . — Dr. Heinemann.
   b) Lektüre aus Crescas „Licht Gottes" (O, 2 St.) . . . . . . . . . . . . . . . . . — Dr. Heinemann.
   c) Philosophie der religiösen Erfahrung (2 St.) . . . . . . . . . . . . . . . . . — Dr. Lewkowitz.
   d) Uebungen zu Scholz: Religionsphilosophie (1½ St.) . . . . . . . . . . . . . . . . — Dr. Lewkowitz.
   e) Die Religion des alten Orients (1 St.) — Dr. Lewkowitz.
   f) Religionsgeschichtliche Uebungen (1 St.) — Dr. Lewkowitz.
8. Pädagogik:
   Geschichte des jüdischen Unterrichtswesens im kulturgeschichtlichen Zusammenhange (1 St.) . . . . . . . . . — Dr. Lewkowitz.
9. Homiletik:
   a) Midrasch rabba zu Genesis (1 St.) . . — Dr. Heinemann.
   b) Homiletische Uebungen (1 St.) . . . . — Dr. Heinemann.
10. Geographie Palästinas (Hebräisch) (2 St.) . — Dr. Rabin.

## Wintersemester 1923/24.

1. Hebräisch:
   Grammatik für Fortgeschrittenere (2 St.) — Dr. Heinemann.
2. Bibelexegese:
   a) Hiob (O, 2 St.) . . . . . . . . . . . . — Dr. Rabin.
   b) Jeremias (U, 2 St.) . . . . . . . . . . — Dr. Rabin.

3. Exegetische Literatur:
   - a) Raschi zur Thora (M, 2 St.) . . . . . Dr. Heinemann.
   - b) Kommentare (1 St.) . . . . . . . . . . Dr. Rabin.

4. Talmudstudium:
   - a) Kidduschin, stat. (O, 6 St.) . . . . .
   - b) Pesachim, kurs. (M, 4 St.) . . . . . . } Prof. Guttmann.
   - c) Chullin, kurs. III (O, 2 St.) . . . . .
   - d) Sanhedrin, stat. VI und VII (M, 4 St.) } Dr. Rabin.

5. Dezisoren:
   - a) Schulchan-Aruch Jore Dea (O, 4 St.) .
   - b) Einleitung in die Religionsgesetze (O, 1 St.) . . . . . . . . . . . . . . . } Prof. Guttmann.
   - c) Chanukka, Purim, Trauergebräuche (M, 2 St.) . . . . . . . . . . . . . . .
   - d) Philo und die Halacha (2 St.) . . . . } Dr. Heinemann.

6. Jüdische Geschichte und Literatur:
   - a) Geschichte der Juden vom Einzug in Palästina bis zur Zerstörung des Tempels (2 St.) . . . . . . . . . . . . . . .
   - b) Die hebr. Quellen zur Geschichte der Juden in Rußland (1 St.) . . . . . . } Dr. Rabin.

7. Religionsphilosophie:
   - a) Die Religionsphilosophie Saadjas u. Bachjas (2 St.) . . . . . . . . . . . . .
   - b) Lektüre aus Crescas „Licht Gottes" (O, 2 St.) . . . . . . . . . . . . . . . } Dr. Heinemann.
   - c) Der Seelenbegriff in der Psychologie der Gegenwart (1 St.) . . . . . . . . . .
   - d) Geschichte der neueren Religionsphilosophie (2 St.) . . . . . . . . . . . .
   - e) Uebungen zu Spinozas Ethik ($1\frac{1}{2}$ St.)
   - f) Die Nachbarreligionen des alten Israel (1 St.)
   - g) Religionsgeschichtliche Uebungen (1 St.) } Dr. Lewkowitz.

8. Pädagogik:
   Zur Methodik des jüdischen Religionsunterrichtes (1 St.) . . . . . . . . . Dr. Lewkowitz.

9. Homiletik:
   - a) Midrasch rabba zur Genesis (1 St.) . .
   - b) Homiletische Uebungen (1 St.) . . . . } Dr. Heinemann.

In der Verwaltung des Seminars hat sich in der Berichtszeit ein wesentlicher Wandel vollzogen. Die Herren Geh. San.-Rat Dr. C. S. Freund, Stadtrat Dr. F. Milch und Privatdozent Dr. S. Marck faßten den Entschluß, ihre Aemter als Kuratoren der Fraenckel'schen Stiftungen niederzulegen. Mit ihnen schieden die letzten Angehörigen derjenigen Familien aus der Verwaltung des Seminars aus, die seit seiner Begründung die Geschäfte geführt und sich große Verdienste um das Seminar erworben haben. Das Dozentenkollegium hat den scheidenden Kuratoren für die selbstlose Hingabe an die Aufgaben des Seminars, welche sie gerade in der schwierigsten Zeit der Anstalt bewiesen, und für die Unparteilichkeit, mit welcher sie die Freiheit der Wissenschaft hochgehalten, seinen herzlichen Dank ausgesprochen. An ihre Stelle traten am 21. Sept. 1923 auf Vorschlag des Vereins der Seminarfreunde die Herren Kaufmann Ludwig Laqueur, Kaufmann Siegbert Peiser und Rechtsanwalt und Notar Hans Kober.*) Die neuen Kuratoren sprachen den Wunsch aus, sich dem Dozentenkollegium offiziell vorzustellen. Es fand daher zu Beginn des laufenden Wintersemesters, am 26. Oktober 1923, in Gegenwart der Hörerschaft die Begrüßung durch das Dozentenkollegium statt. Der Vorsitzende, Professor Guttmann, hielt folgende Ansprache:

Hochverehrtes Kuratorium!

Nehmen Sie den innigsten Ausdruck herzlicher Begrüßung seitens des Dozentenkollegiums und der Hörerschaft zum neuen Amte, das Sie nun antreten. Nehmen Sie unsere besten, aus der Tiefe unserer Seele kommenden Glückwünsche zu den hohen und heiligen Aufgaben, die Sie mit der Würde des Kuratoriums auf sich genommen. Es ist die erste Begegnung zwischen den eine vollständige Einheit bildenden Gliedern des jüd.-theol. Seminars, zwischen Kuratoren, Dozenten und Hörern. Aeußerlich ist diese Begegnung einfach und anspruchslos. Und doch ist sie von außerordentlicher Bedeutung: nicht nur als Grenzstein in der Geschichte der Anstalt, sondern auch, weil außerordentliche Zeiten dieser Wendung zugrunde liegen. Vor

*) Kaufmann Ludwig Laqueur, geboren am 18. März 1876, Sohn des Kaufmanns Moritz Laqueur und seiner Ehefrau Henriette Laqueur geb. Kirschner.

Kaufmann Siegbert Peiser, geboren am 29. August 1871, Sohn des Kaufmanns Hermann Peiser und seiner Ehefrau Ernestine Peiser geb. Laqueur.

Rechtsanwalt und Notar Hans Kober, geboren am 1. Juni 1882, Sohn des Kaufmanns Emanuel Kober und seiner Ehefrau Cäcilie Kober geb. Wischnitz.

unseren Augen spielt sich Weltgeschichte ab, welterschütternde, weltumwandelnde Geschichte. Unwillkürlich drängt sich uns die in den ersten Kapiteln unserer h. Schrift aufbewahrte alte Erinnerung an die Sündflut und die wundervolle Rettung Noahs auf.

Unsere Weisen nennen d r e i Männer, denen das seltene Erlebnis zuteil geworden, zwei verschiedenen Welten anzugehören, einer untergegangenen und einer neuerschaffenen Welt (Tanch. Noach 5). Noah war der erste. Gestern erst sah er noch eine blühende Welt vor sich, er sah das tolle Treiben der vorsündflutlichen übersättigten Menschheit. Die überaus reiche, üppige Natur schien für alle Zeiten die Menschheit erhalten und ernähren zu können; man glaubte sich vom Himmel ganz unabhängig. Da kam die Sündflut und fegte alles weg. Der zweite, der ebenfalls den Untergang einer Welt erlebte, war Hiob. Was er erlebte, war nicht der Untergang der ganzen Welt, sondern bloß der engen Welt eines einzelnen Hauses: der eigenen Welt Hiobs. Der dritte, der den Untergang einer Welt erlebte, war Daniel. Er sah noch den heiligen Tempel zu Jerusalem in seiner schönsten Pracht, und sah auch, wie dieser durch Feindeshand zerstört worden ist. Er war also ebenfalls Zeuge der Zerstörung einer Welt im engern Sinne und zwar der Zerstörung der jüdischen Welt.

Nun, m. F., auch wir sind Zeugen einer Weltzerstörung, und zwar scheint unsere Zeit alles das zusammenzufassen, was Noah, Hiob und Daniel einzeln gesehen haben. Wir sind Zeugen mächtiger welterschütternder Ereignisse, die ins allgemeine Schicksal der Menschheit tief eingreifen. Vom Schicksal Einzelner wollen wir angesichts der Trauer und der Bedrängnis des ganzen Landes nicht sprechen. Neben dem Schmerz von Millionen tritt das Unglück des Einzelnen in den Hintergrund. Doch soll an dieser Stätte auf die Erschütterung hingewiesen werden, die das Judentum in den letzten Jahren erlitten hat. Wie viele Heiligtümer sind da zerstört worden und wie vielen Heiligtümern droht noch der Untergang! Doch soll in dieser Stunde inniger Begrüßung neben den tiefernsten, schweren Gedanken an größte, ungeahnte Erschütterungen auch der Schimmer von Zukunftshoffnungen aufleuchten. Der Psalm, welcher von der Zerstörung des Tempels zu Jerusalem spricht, führt die Ueberschrift „Gesang Asafs". Der Talmud fragt, wie kann ein Psalm wie dieser, in dem nichts als Zerstörung und Untergang enthalten ist, als Gesang aufgefaßt werden? מזמור לאסף, קינה לאסף מיבעיא ליה? statt Gesang müßte es „Klagelied" heißen! Doch, meint der Talmud schließiich, der heilige Dichter läßt hier einen Gedanken durchblicken, der einer unverbrüchlichen, göttlichen Verheißung

gleich, uns über Not und Zerstörung erheben soll. אלא ששפך חמתו על עצים ואבנים. Der Zorn Gottes hat sich über Holz und Stein ergossen. Und das ist das Merkwürdigste im Schicksal des jüdischen Volkes. Nicht das Volk selbst wurde vernichtet, sondern nur die äußerlich sichtbaren Symbole des Volkslebens: Holz und Stein!

Zukunft und Ewigkeit ist das höchste Ideal, dem die Menschheit von jeher zugestrebt hat. Mitten im unaufhaltsamen Strome von unaufhörlichen Wandlungen und Veränderungen suchte man von jeher das Bleibende, das Ewige, das Göttliche zu erfassen. Die ältesten Völker suchten es in der Materie selbst. Es erstanden Schöpfungen menschlicher Kraft und Kunst, Baudenkmäler der seltsamsten Art, die letzten Endes dem Ideal gewidmet waren, die Gegenwart festzuhalten, das Vergängliche unvergänglich zu machen. Dieser innere, göttliche Zug des zur Höhe emporstrebenden Menschen hatte in der jüdischen Seele die tiefste Wurzel gefaßt. Doch hatte Israel den Ewigkeitsgedanken „nicht in Holz und Stein" gesucht, sondern im Reiche des Geistes, er empfing ihn von Gott selbst. Es ist die Lehre Gottes, die Israel für seine lange Wanderung durch die Weltgeschichte als Wegweiser mitgenommen hat. אשר נתן לנו תורת אמת וחיי עולם נטע בתוכינו. Daß uns Gott die wahre Lehre gegeben hat, pflanzte er dadurch ewiges Leben in uns. Wohl mag es Israel zu manchen, ja zu vielen Zeiten hart empfunden haben, wie ganz verschieden die anderen Völker ihre Zukunft zu sichern wissen, wie ganz verschieden auch schon ihre äußeren Symbole sind. Doch mußte Israel schon in den ältesten Zeiten die Wahrnehmung machen, daß ewig nur ist, was göttlich ist. Oft sah Israel den Untergang von Welten mit an, erlebte den Untergang seiner eigenen Welt, und war nahe daran, an seiner Zukunft ganz zu verzweifeln, aber dieses göttliche Buch, die Thora, hat es aus der Verzweiflung gerettet, hat ihm die Fähigkeit zu neuem Leben, die Kraft zum Aufbau einer neuen Welt verliehen.

Und wieder stehen wir heute bei einem Grenzstein der Weltgeschichte. Auch uns hat das schwere Schicksal betroffen, Zeugen eines Weltuntergangs zu sein. Und diese weltgeschichtliche Wendung hat unsere Anstalt sehr hart betroffen. Wenn Sie, m. H., heute zu uns gekommen sind, wenn Sie es über sich gewinnen konnten, neben den gesteigerten Aufgaben des täglichen Lebens, die auf Ihren Schultern lasten, diesem Hause Gottes, dieser Stätte der jüdischen Lehre, der Wissenschaft des Judentums Ihre Kräfte zu widmen, so erkennen wir darin echte jüdische Begeisterung, den tiefen, unbezwingbaren Drang zu einem neuen Schaffen und Wirken. Sie sind Zeugen einer unter-

gegangenen Welt, und wollen auch Zeugen einer neuen, neuerstehenden Welt sein. Und Sie wollen nicht bloß stumme Zeugen sein, Sie wollen am Aufbau kräftig mithelfen.

In diesem Sinne begrüßen wir Sie heute, als das neue Kuratorium des Breslauer Seminars.

Das jüdisch-theologische Seminar ist seiner Entstehung nach eine lokale Schöpfung. Kommerzienrat Jonas Fraenckel s. A. hat diese Anstalt durch eine opferfreudige Freigebigkeit ins Leben gerufen, die für alle Zeiten denkwürdig bleiben muß und bleiben wird. Durch diese Tat hat er seinen Namen in eines der schönsten Blätter der jüdischen Geschichte eingeschrieben, und hat sich in würdigster Weise die Dankbarkeit der Nachwelt erworben. Eine zweite Merkwürdigkeit des jüdisch-theologischen Seminars zu Breslau ist es, daß es zur ersten jüdisch-wissenschaftlichen Anstalt der Welt geworden ist. Aus dieser Anstalt gingen vorzugsweise die Lehrer der jüdischen Wissenschaft, die geistigen Leiter des Judentums hervor, im weitesten Sinne des Wortes.

Wenn heute die Frage aufgeworfen wird, ob das Breslauer Seminar eine Zukunft habe, so ist dies nicht mehr die Existenzfrage einer Stiftung, nicht mehr die Frage, die innere Frage dieses grauen Hauses, sondern es ist die Frage der jüdischen Wissenschaft, die Frage des jüdischen Gewissens, die Frage der jüdischen Ehre.

Fest und unerschütterlich ist unser Vertrauen in unsere Sache, in die heiligste Sache des Judentums. Fest und unerschütterlich hängen wir an dem Ewigkeitsgedanken, der in der Lehre des Judentums verborgen ist, der dem Judentum bis heute die Kraft verliehen, sich durch die schwersten Zeiten der Weltgeschichte immer zu neuem Leben emporzuarbeiten. Fest und unerschütterlich ist unser Glaube an die Zukunft, an die Ewigkeit der Thora, an die Ewigkeit Israels. In diesem festen, unerschütterlichen Glauben begrüßen wir Sie nun an der Schwelle Ihres neuen Wirkens. ברוך אתה בבואך Ihr Kommen möge zum Segen des Judentums gereichen. Möge Ihnen allen die edle Freude zuteil werden, Zeugen eines neuen, gedeihlichen Aufblühens dieser Anstalt zu sein, Anteil an einem neuen Aufschwung, an einer neuen, kräftigen Entwickelung des geistigen jüdischen Lebens zu haben. Ich schließe meine Begrüßungsworte mit einem alten Wunsch, den schon Moses bei der Einweihung des Stiftszeltes ausgesprochen hat יהי רצון שתשרה שכינה במעשה ידיכם Es möge der Wille Gottes sein, daß der himmlische Segen auf eurer Hände Werk ruhe.

Namens des Kuratoriums sprach Herr L u d w i g L a q u e u r den Dank aus: Das Kuratorium sei sich wohl bewußt, welch schwere Pflichten es übernommen habe, da ja nicht nur die Verwaltung des Seminars, sondern der gesamte Komplex der Fraenckelschen Stiftungen erhalten und gepflegt werden müsse. Je mehr die Kuratoren nach der Uebernahme ihrer Aemter den großen Umfang der ihnen obliegenden Arbeiten kennen gelernt hätten, desto lieber kämen sie ihrer ersten Pflicht nach, den bisherigen Kuratoren den herzlichen Dank abzustatten für die großen Verdienste, die sie sich erworben hätten, namentlich während der schweren Kriegs- und Nachkriegsjahre, in denen die wirtschaftlichen Verhältnisse ein ruhiges Arbeiten erschwert, ja fast unmöglich gemacht habe.

Weiter gelte der Dank dem Verein der Freunde des Seminars und dessen beiden Vorsitzenden, Herrn Kommerzienrat A d o l f S t e r n b e r g und Herrn Justizrat F e l i x H i r s c h b e r g. Erst durch die finanzielle Hilfe des Vereins sei es möglich geworden, das Seminar auf seiner Höhe zu erhalten; unvergessen werde insbesondere der Name des leider kürzlich viel zu früh für uns alle dahingeschiedenen M a x A s c h n e r sein. Die Kuratoren seien die Vollstrecker des letzten Willens des verewigten Stifters J o n a s F r a e n c k e l. Das Testament des Stifters lasse die Annahme zu, daß er bei der Abfassung jene Legende im Auge gehabt habe, in der ein Frommer vier Weise fragt, was er tun solle, um ein Gott wohlgefälliges Werk zu errichten. Der erste habe geantwortet: sorge für die Erziehung der Jugend, der zweite: die Schwankenden sollten gestützt werden, der dritte: er solle für die Alten sorgen. So habe Fraenckel zur Ermöglichung der Ausbildung jüdischer Jünglinge die Stiftung zur Förderung der Künste und Handwerke unter den Juden, für die Bedürftigen das Darlehnsinstitut und für die Alten das Zufluchtshaus und die Wohnungsstiftung geschaffen. Wie aber dann der vierte Weise das Studium der Thora als die Krone aller frommen Werke hinstellte, so habe Fraenckel angeordnet, daß ein Rabbinerseminar gegründet werden sollte. Diese Schöpfung betrachtet das Kuratorium als den edelsten Stein in der Krone der ihm unterstehenden Stiftungen. Wie ein ins Wasser geworfener Stein Wellen nach allen Seiten hervorbringt, so seien auch vom Breslauer Seminar, dieser ältesten Hochschule jüdischer Wissenschaft, immer wieder neue Wellen ausgegangen, die befruchtend auf die Geistesarbeit der jüdischen Gemeinschaft gewirkt und den Anstoß zur Schaffung weiterer Lehranstalten jüdischer Wissenschaft gegeben haben.

In engster Zusammenarbeit mit dem Dozentenkollegium würden die Kuratoren dafür wirken, daß dem Seminar seine hervorragende

Stelle erhalten bleibe, und in jeder Weise bemüht sein, die wissenschaftliche Arbeit der Dozenten zu fördern. Schließlich gelte den gegenwärtigen und früheren Hörern des Seminars die Bitte, nie den Zusammenhang mit der Stätte, der sie ihre Ausbildung verdanken, zu verlieren und in ihren Wirkungskreisen auch dafür zu sorgen, daß das Seminar der erforderlichen Geldmittel nicht ermangele.

Ein gemeinsamer Gottesdienst beendete diese Feier.

Den engen Beziehungen der Kuratoren zu den Breslauer Bnai Brith-Logen ist es auch zu verdanken, daß diese Logen einen größeren Anteil an den Arbeiten des Seminars nehmen. So hat die Lessing-Loge 200 Goldmark für wissenschaftliche Arbeiten der Dozenten gespendet, die Manuel Joel-Loge für eine Preisarbeit eines Hörers einen Manuel Joel-Logenpreis von 200 Goldmark ausgeschrieben, der erstmalig zum Geburtstage des Stifters am 27. 1. 25 zur Verteilung kommen soll. Ein Mitglied der Manuel Joel-Loge stiftete außerdem 100 Goldmark für einen besonders eifrigen Hörer im abgelaufenen Jahre. Die Heinrich Graetz-Loge stiftete ebenfalls einen Preis von 200 Goldmark als Heinrich Graetz-Logenpreis, der gleichfalls am 27. 1. 25 erstmalig zur Verteilung kommt. Für diese hochherzigen Zuwendungen und das dadurch bewiesene Interesse sei den Logen auch an dieser Stelle der beste Dank ausgesprochen.

Der Verein der Seminarfreunde hat auch in den letzten Jahren mit großer Tatkraft und bewundernswerter Ausdauer seine treue Fürsorge für den Bestand unserer Anstalt fortgesetzt. Viele neue Freunde wurden uns durch die aufopfernde Arbeit des Vereins zugeführt. Der Idealismus, den die führenden Männer des Vereins an den Tag legten, weckte in weiten Kreisen Begeisterung und rief erfreuliche Nachahmung hervor.

Der langjährige Vorsitzende des Vereins, der mit jugendlichem Eifer unermüdlich für unsere Sache tätig war, Herr Kommerzienrat Sternberg, sah sich im letzten Jahr infolge des steten Wachsens der Aufgaben des Vereins gezwungen, den Vorsitz niederzulegen. Seine stete Arbeit gilt aber auch jetzt unserer Anstalt. Den Vorsitz übernahm Herr Justizrat Hirschberg.

Einen unersetzlichen Verlust erlitt der Verein durch den frühen Heimgang des unvergeßlichen Max Aschner. Das Andenken dieses Mannes, der, wie wenige, Herz und Sinn hatte, für alles Große, Ideale und Ewige im Judentum, wird auch in unserer Mitte fortleben. An seiner Bahre gab Herr Dozent Dr. Lewkowitz dem tiefen Schmerze des Kollegiums Ausdruck.

Alle großen Anstrengungen des Kuratoriums wie des Vereins der Seminarfreunde hätten es bei den in Deutschland obwaltenden

wirtschaftlichen Verhältnissen kaum vermocht, den Fortbestand des Seminars zu sichern. Nur den Freunden unserer Anstalt im Auslande, besonders in Amerika, haben wir es zu danken, daß die Gefahren, die unserer Anstalt drohten, gebannt werden konnten. Dem American Joint Distribution Commitee und dessen Vertreter, Herrn Dr. Magnes, der sich besonders für die Erhaltung der Kulturanstalten in Deutschland einsetzte, gebührt unser Dank. Insbesondere ist das warme Interesse und die Teilnahme des Präsidenten der Kulturkommission des A. J. D. C., Herrn Dr. Cyrus Adler, dankend hervorzuheben.

Eine große Aufmunterung bedeutete für uns die energische Aktion für sämtliche Rabbinerbildungsanstalten in Mitteleuropa, die Herr Dr. Stephen S. Wise, Rabbiner der Free-Synagogue in New York, Begründer und Vorsitzender des Jewish Institute of Religion unter unsern amerikanischen Brüdern durchführte. Die Früchte des neuaufblühenden geistigen jüdischen Lebens sollen allen Freunden jüdischer Lehre und Wissenschaft der einzige Lohn sein, der jüdischen Gesamtheit zum Segen werden.

Die tatkräftige Unterstützung weiter Kreise hat uns instand gesetzt, dem Ziele der mensa academica, unbemittelten Theologen das Mittagbrot kostenlos zu verabfolgen, auch in den letzten beiden Jahren vollauf gerecht zu werden. Nur den vereinten Bemühungen von Privatpersonen und jüdischen Institutionen, die uns in wohlwollender Weise unterstützten, ist es gelungen, die mensa auch in den Zeiten der Geldentwertung aufrecht zu erhalten. Insbesondere fühlen wir uns Herrn Walter Engel, hier, der uns über die Zeiten großer finanzieller Sorgen mit steter Bereitwilligkeit hinweggeholfen, dankbar verpfichtet. Wir richten erneut an alle Freunde des Seminars die herzliche Bitte, weiterhin den Bestand der mensa academica sichern zu helfen.

Das neue Kuratorium hat den Plan gefaßt, außer der jährlichen wissenschaftlichen Beilage zu den Jahresberichten des Seminars eine Schriftenreihe unter dem Namen: „Schriften des Jüdisch-Theologischen Seminars Fraenckelscher Stiftung zu Breslau“ herauszugeben, in der wissenschaftliche Arbeiten von Dozenten und Hörern des Seminars erscheinen werden.

Als erste Lieferung dieser „Schriften“ wird eine Arbeit vom Dozenten Dr. Rabin: „Pijutim zu den כ״ד משמרות, — Fragmente aus der Geniza in Alt-Kairo“ demnächst erscheinen.

Die Drucklegung dieses Berichtes ist durch die hochherzigen Spenden von Gönnern des Seminars und Freunden jüdischer Wissenschaft ermöglicht worden. תהי משכרתם שלמה!

Der Verein L i w j a t h - C h e n hat in den vergangenen Jahren dank der eingegangenen Spenden seine segensreiche Wirksamkeit fortsetzen und bedürftige Hörer des Seminars unterstützen können.

Folgender Aufruf erging an die Freunde des Vereins:

„Der Verein Liwjath-Chen, dessen Aufgabe es ist, unbemittelte Hörer des jüdisch-theologischen Seminars zu Breslau zu unterstützen, erstattet hiermit über seine Tätigkeit im Geschäftsjahre 1923 Bericht.

Allen bisherigen Gönnern unseres Vereins sagen wir unseren besten Dank für ihre edelmütige Unterstützung und bitten sie, namentlich durch Werbung neuer Freunde dem Vereine ihre Teilnahme zu bewahren. Denn soll der Verein weiter seine unentbehrliche Wirksamkeit entfalten, so ist er in diesen schweren Zeiten auf die Hilfe aller derer angewiesen, die an einem rechten theologischen Nachwuchse das größte Interesse haben, insbesondere der Rabbiner, Synagogengemeinden, jüdischen Organisationen und Logen.

Sämtliche Brief- und Geldsendungen bitten wir an den Verein Liwjath-Chen, Wallstraße 14 (Postscheckkonto 31 732) richten zu wollen. Der Vorstand.“

## Immerwährende Mitglieder:*)

| | |
|---|---|
| Herr Prof. Dr. Benno Badt s. A., hier. | Herr Dr. Jos. Jul. Heinemann s. A., Hamburg. |
| „ Issachar Baer Deutsch s. A., Kanitz (Mähren). | Frau Bankier Hille s. A., hier. |
| Frau Elise Deutsch s. A., Kanitz. | Herr Meyer Lewy s. A., hier. |
| Herr Gotthardt u. Frau Hermine Deutsch, Cincinnati. | „ Stadtrat Hugo Milch s. A., hier. |
| „ Emil Ephraim s. A., hier. | „ Fabrikbesitzer Leo Neustadt s. A., hier. |
| „ Rabb. Dr. Abraham Frank s. A., Köln. | Frau Berta Schottländer geb. Werner s. A., hier. |
| „ Jakob Koppel Frankel s. A., Prag. | Herr Jakob Simonsen s. A., Kopenhagen. |
| „ Direktor Zacharias Frankel s. A., hier. | Frau Rosa Simonsen geb. Hahn s. A., Kopenhagen. |
| Frau Ester Frankel geb. Fischel s. A., Prag. | Herr Rabb. Dr. Stier s. A., Berlin. |
| „ Direktor Rosa Frankel, geb. Meier s. A., hier. | „ Julius Wolfsohn s. A., hier. |
| Herr Rabb. Prof. Dr. Jakob Guttmann s. A., hier. | „ Rabb. Dr. Ziemlich s. A., Nürnberg. |
| | Frau Berta Ziemlich geb. Joel s. A., Nürnberg. |

*) Laut Beschluß der Generalversammlung können Einzelpersonen durch einen einmaligen Mindestbeitrag von 100 Goldmark dauernde Mitglieder werden.

Herr J. N. Lewy, Hohensalza.
„ Rabb. Dr. Littmann, Zürich.
„ Rabb. Dr. Jacob, Dortmund
„ A. Wolff, Breslau.

Herr Bezirksrabb. Dr. Eugen Meyer, Pirmasens.
„ Rabb. Dr. Schlesinger. St. Gallen.

Im abgelaufenen Jahre haben dem Verein Beiträge und Spenden zugewiesen:

Die Synagogengemeinden Breslau, Mannheim und Nürnberg, die Gesellschaften der Brüder, die Gesellschaft Eintracht, die Allemanenloge Stettin, die Lessing-Loge und die Heinrich Graetz-Loge in Breslau, die Friedrich-Loge in Heidelberg, der Israelitische Unterstützungsverein Meiningen, die Mendelsohn-Loge in Magdeburg, die München-Loge in München, die Rhenus-Loge in Mainz und die Silesia-Loge in Liegnitz, der „Joint" Amerika, ferner die Fraternitas-Loge in Dresden.

Ferner bekundeten ihr Interesse für den Verein:

Herr Ernst Aber, Berlin.
„ Dr. Felix Aber, hier.
„ Dr. Abrahamsohn, Saalfeld.
„ Fritz Apt, hier.
„ Max Aschner, hier.
„ E. Aufricht, hier.
Frau Prof. Badt, hier.
Herr Rabb. Dr. Bärwald, München.
„ Rabb. Dr. Behrens, Göttingen.
„ Adolf Bial, hier.
„ Ed. Bielschowsky jun., hier.
„ Lippmann Bloch, hier.
„ W. Bloch, Mainz.
Frau Prof. Dr. Brann, hier.
Herr Julius Brann, Hamburg.
„ Artur Braunthal, Breslau.
„ Prof. Dr. Brettholz, Wien.
„ Kurt Brinnitzer, hier.
„ Bütor, Saalfeld i. Ostpr.
„ Fritz Brieger, hier.
Frau Apotheker F. Cohn, hier.
„ L. Cohn, hier.
Herr Heymann Daniel, hier.
„ Rabb. Dr. David, Bochum.
„ Karl Daniel, hier.
„ Prof. Dr. Demuth, Mannheim.
„ Luz Ebstein, Oppeln.
„ Rabb. Dr. Eckstein, Bamberg.
„ Bez.-Rabb. Dr. Einstein, Landau.
„ Prof. Dr. Elbogen, Berlin.
„ Walter Engel, hier.
Frau F. Ephraim, hier.
Herr Willy Falk, hier.
„ Rabb. Dr. Freudenthal, Nürnberg
„ Erich Freudenthal, Berlin.
„ Geh.-Rat Dr. C. S. Freund, hier.
„ Rabb. Dr. Freund, Hannover.
„ Rabb. Dr. M. Fried, Stockholm.
„ Rabb. Dr. Gelles, München-Gladbach.
„ Siegfried Gerstel s. A., hier.
„ Max Gins, hier.
Herren H. u. S. Goldstein, Saalfeld.
Herr Rabb. Dr. Goldmann, Leipzig.
„ Rabb. Prof. Dr. Golinsky, Pilsen.
Herr H. Gottheimer, hier.
„ Eugen Grätzer, Gleiwitz OS.
„ Rabb. Greilsheimer, Freiburg.
„ Dr. Grünfeld, Eger.
„ Bez.-Rabb. Dr. Grzymisch, Bruchsal.
Frau Prof. Dr. Jakob Guttmann, hier.
Herr Prof. Dr. Jul. Guttmann, Berlin.
„ Stadtrat L. Guttmann, hier.
„ Sem.-Rabb. Prof. Dr. M. Guttmann, hier.
„ Hagler, hier.
„ Landesrabb. Dr. de Haas, Oldenburg.
„ Rabb. Dr. Hahn, Essen.
„ Albert Hamburger, hier.
„ H. Hamburger, hier.
„ Rabb. Dr. Heilbronn, hier.
„ Sem.-Doz. Dr. Heinemann, hier.
„ Rabb. Heller, New York.
„ H. Holzer, Liegnitz.
„ Rabb. Dr. Hoher, Hamburg.
„ Karl Holzer, hier.
Frau Sem.-Rabb. Dr. S. Horovitz, hier.
Herr Rabb. Dr. Italiener, Darmstadt.
„ Rabb. Dr. Jaulus, Aachen.
„ Rabb. Dr. Jakob, Dortmund.
„ Bankier L. Jakob, Dortmund.
„ Bankier Jul. Jakob, Frankfurt.
„ Viktor Jeremias, Berlin.
„ A. Josefsohn, Saalfeld i. Ostpr.
„ Rabb. Dr. Kahlberg, Halle.
„ Dr. Kälter, Danzig.
„ H. Karger, hier.
„ Sem.-Dir. Dr. Knoller, Hannover.
„ Rabb. Dr. Kober, Köln.
„ Wilhelm Kober, hier.
„ Rechtsanwalt Kober, hier.
„ E. Koppenheim, hier.
„ Rabb. Dr. Krakauer, hier.
„ Rabb. Dr. Krakauer, Beuthen
„ Theod. Kronenberger, Mainz.
„ Oberkirchenrat Rabb. Dr. Kroner, Stuttgart.
„ Rabb. Dr. A. Lazarus, Frankfurt

Herr Stadt- u. Bez.-Rabb. Dr. Paul Lazarus, Wiesbaden.
„ S. Lehmann, Saalfeld i. Ostpr.
„ Karl Leipziger, hier.
„ Hugo Lesser, hier.
„ Rabb. Dr. Levi, Mainz.
„ Rabb. Dr. A. Levy, Nordhausen.
„ C. Lewin, hier.
„ Sem.-Doz. Dr. A. Lewkowitz, hier.
„ Isaak Lewy, Berlin.
Frau J. E. Lewy, hier.
Herr Isidor Lichtenberg, hier.
„ Rabb. Dr. Löb, Göteborg.
„ Dr. Marck, hier.
„ Reg.-Rat Markus, hier.
„ Markhoff, Dortmund.
„ Leopold Meisel, hier.
„ B. Meyer, Dortmund.
„ Dr. med. L. Michaelis, Saalfeld.
„ Stadtrat Dr. Milch, hier.
„ Rabb. Dr. Nellhaus, Stettin.
„ R.-A. Dr. Neubürger, Fürth.
„ Rabb. Dr. Obstler, Freistadt.
„ Rabb. Dr. Ochs, Gleiwitz OS.
Frau Konsul Ollendorf, hier.
Herr Eugen Perle, hier.
„ Rabb. Dr. Perles, Königsberg.
„ Emanuel Pinczower, Beuthen.
„ Komm.-Rat Pinkus, Neustadt.
„ Bez.-Rabb. Dr. Pinkus, Heidelberg.
„ Zahnarzt Dr. Posner, hier.
„ Rabb. Prof. Dr. Porges, Würzburg.
Herr Rabb. Dr. Posner, Kottbus.
„ Dr. med. Prager, hier.
„ Joseph Prinz, Oppeln.
„ Sem.-Doz. Dr. J. Rabin, hier.
Frau J. Regensteiner, Nürnberg.
Herr Dr. Rosenthal, Dortmund.
„ Rabb. Dr. Rülf, Hamburg.
„ Rabb. Dr. Sander, Gießen.
„ Sarner, hier.
„ Rabb. Dr. Salzberger, Erfurt.
„ Lehrer Max Schiff, Mannheim.
„ Landesrabb. Dr. Schiff, Braunschweig.
„ F. Schön, Dortmund.
„ Max Schönfeld, hier.
„ Rabb. Dr. Schreiber, Potsdam.
„ Landrabb. Dr. Silberstein, Schwerin.
„ Prof. Dr. Simonsen, Kopenhagen.
„ Rabb. Dr. Max Simonsohn, hier.
„ Dr. Tirschtigel, Bernburg.
„ Rabb. Dr. Treitel, Laubheim.
„ Rabb. Dr. Vogelstein, hier.
Frau Prof. Dr. Werner, München.
Herr Dr. Eduard Weyl, hier.
„ Wechselmann, Gleiwitz OS.
„ P. Weinberg, Dortmund.
„ Artur Wiener, hier.
„ Rabb. Dr. Wiener, Stettin.
„ Rabb. Dr. Wilde, Magdeburg.
„ Rabb. Dr. Albert Wolf, Dresden.
„ Hugo Würckheim, hier.
„ Rabb. Dr. Zimels, Freiburg.

Allen diesen gütigen Spendern statten wir unseren herzlichen Dank ab.

In doppelter Beziehung verdienen die Großgemeinden der Sephardim von Sofia und Saloniki rühmend hervorgehoben zu werden. Durch die Entsendung von Spaniolen zur Ausbildung an unserem Rabbinerseminar wird eine jüdische Kulturgemeinschaft auf Grundlage der Thora und jüdischer Wissenschaft angebahnt, die, m. G. H., zum hohen Segen unserer Gesamtheit gereichen wird. Dazu kommt die besondere Opferwilligkeit, die diese Gemeinden dabei betätigen, indem sie für den Unterhalt ihrer künftigen Rabbiner während der langen Studienzeit aufkommen. Saloniki allein will die Ausbildungskosten für 3 Hörer tragen,

Diese großzügige Art des החזק התורה verdient Nachahmung auch seitens anderer Synagogengemeinden, großer jüdischer Organisationen und Logen — ! להגדיל תורה ולהאדירה.

Breslau, Mitte Januar 1924.

Für das Lehrerkollegium:

Dr. Israel Rabin. Prof. M. Guttmann.

להודות, שאין לנו מתפלת האבות שום דבר של ממש, שריד של נוסח, או אפילו מלה מפורשת שהתפללו בעת ידועה. אבל מה בכך. ההתעוררות הראשונה יכולה היתה לבוא ממסורת האבות על צד הרמז, ואם כן הוא הדבר, הרי הרמז הזה נעשה למקור ראשון, ואם אחרי כן כוונו זמני התפלות לזמני הקרבנות, אין לכוון זה רק יחס אסמכתא בעיני ריב״ח, כי העיקר הוא התיחסות התפלה לאבות.

להשלמת הענין אציג פה עוד דרשה סימבולית אחת ממין זה (יל״ש תלים (צב) תתמג מ׳למד׳) במזמור (צב) אתה מוצא שבע אזכרות, טוב להודות לה׳, כי שמחתני ה׳, מה גדלו מעשיך ה׳ וכו׳, מכאן סמכו שבע ברכות שמתפללין בשבת. אמנם בהיות המאמר הזה רק העתקה ממקור שנאבד, אין לדייק דבר ברור מגירסת „מכאן סמכו״. ע״ע צד כו אות א. — ודומה לו במקצת (ביצ׳ טו, ב) ותנא מייתי לה מהכא (שמו׳ טז, כג) את אשר תאפו אפו ואת אשר תבשלו בשלו, מכאן אר״א, אין אופין אלא על האפוי ואין מבשלין אלא על המבושל, מכאן סמכו חכמים לערובי תבשילין מה״ת. וברש״י, רמז הוא שיש יום ששי שאין אופין לצורך מחר אלא על האפוי בחמישי בשבת. ע״ע מקור הענין במכילתא. עע״ש מאמרו של שמואל ורש״י שם.

הרבה דרשות לא הוברר אצלן אם הן על צד ביאור התוכן האמתי או על צד אסמכתא והן מוטלות בכפק במפרשים ופוסקים, כל עוד שאי אפשר להוכיח עליהן ממקום אחר. כמו לימוד „אין מחמיצין את המצוה״ במכיל׳ בא יב, יז. וביומא לג, א בסוף, אר״ל, אין מעבירין על המצוות ופרש״י ונפקא לן במכיל׳ מושמרתם את המצות, ומתוד״ה אין מעבירין נראה שהיא מה״ת, שכ׳ בסוף, ולמה לי קרא אמאי לא נפקא מדר״ל וכו׳ וי״ל דלא שייכא דר״ל אלא היכא דבעינן למעבד תרוייהו וכו׳. וכן משמע גם מגי׳ ו, ב תוד״ה מסתבר. ובתשו׳ רדב״ז החדשות סי׳ הקפט מבואר שהענין רק מדרבנן והדרשה אסמכתא בעלמא. המשלים מזה המין שכיחים מאד ואכמ״ל.

מענין אחר הוא מ״ש (ברכ׳ יט, ב) גדול כבוד הבריות שדוחה את לא תעשה שבתורה. ואמאי, לימא אין חכמה ואין תבונה ואין עצה לנגד ה׳? תרגמה רב בר שבא קמיה דרב כהנא, בלאו דלא תסור (דבר׳ יז, יא). אחיכו עליה, לאו דלא תסור דאורייי׳ היא? אר״כ, גברא רבה אמר מילתא לא תחיכו עליה, כל מילי דרבנן אסמכינהו על לאו דלא תסור. — אין פה הכוונה להסמיך את הענין שנתקן ע״י חז״ל אל איזה כתוב שבתורה, רק כחן של החכמים לעשות תקנות, אבל התקנות מצד עצמן אין להן שייכות אל הכתוב אפי׳ על צד הרמז. וכן הוא גם הענין (יבמ׳ כא, א) אמר רבא (וי״ג רב הונא) רמז לשניות מה״ת מנין . . רב כהנא אמר מהכא (ויק׳ יח, ל) ושמרתם את משמרתי, עשו משמרת למשמרתי. א״ל אביי לרב יוסף, הא דאורייתא היא? דאוריי׳ ופירשו רבנן. כל התורה נמי פירשו רבנן? אלא מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא. — לא ענין שניות נרמז בכתוב, רק כחן של חכמים לעשות משמרת למשמרת, ומן המאמר הזה נראה גם כן שרמז ואסמכתא ענין אחד הוא. — ע״ע מ״ק ה, א, שהדרשה מובאה בשם רב אשי. —

הם. לא שהתורה צותה כן, אבל לשון התורה עוררה את החכמים להגביל את השיעורים באופן זה ולא באופן אחר. — נחשוב איך שנחשוב על מהות המושג של „דאורייתא" ו„דרבנן" (שאין פה המקום להכנס בהגדרתו המדויקת), אבל זאת עלינו להודות, שאם המקרא השפיע ראשונה על החכמים לקצוב את השיעורים כך או כך, הרי מתוך כך נעשה המקרא למקור הראשון לענין השיעורים. — וזהי האפשרות האחת.

אבל יש עוד אפשרות שניה, והיא, שהשיעורים הוגבלו על האופן האמור בלי השפעת המקרא, והדרשה באה אחרי אשר הלימוד כבר היה במציאות. אם נניח את האפשרות השניה, ישונה בהכרח גם עצם מהותה של הדרשה, כי לפי הנחה זו אין לה ערך מקור רק ערך אסמכתא, ע"פ הכלל, שכל ענין שמקורו מחוץ למקרא, לא יתכן להיות לו אל המקרא יחס אחר מלבד יחס אסמכתא.

היוצא לנו מזה הוא, שדרשת „ארץ חטה ושעורה" דרשה נכונה היתה בעיני חכמי התלמוד, ואין לדחותה בשתי ידים, כמו שעשה הרמב"ם בפירושו. ואם אמנם אינה לא דרשה ביאורית ולא דרשה הגיונית והיקשית, אבל היא דרשה סימבולית, וגם היא אינה נופלת בערכה ההלכי משאר דרשות. וזה נראה גם ממה שסתם התלמוד (יומא פ, א) רוצה לקחת אותה למקור הראשון בענין שיעורין ועפ"ז יונהו גם דברי ריו"ח: „לא ה"ק שיעורים של עונשין הללמ"מ. תנ"ה, שיעורין של עונשין הללמ"מ. אחרים אומרים, ב"ד של יעבץ תיקנום" [1].

ברור הדבר שאפי' אם נקח לודאי מ"ש תוס' (סוכה ו,א תוד"ה אלא) בלשון „שמא", שר' חנין הודה בסוף, ששיעורין אינן מן התורה רק הללמ"מ, לא תכונת הדרשה מצד עצמה הביאתו לידי הודאה זו, רק השמועה, ששיעורין מדרבנן הם כפי הגי' בברכות או הללמ"מ, ולכן מן הנמנע הוא לקחת את המקרא למקורם הראשון. ובזה כבר הגענו לתכלית כוונת המאמר שחקירת כל הסוגיא סובבת על השאלה, מה הוא מקורם של שיעורין, המקרא או הללמ"מ. אבל באמת שתי הנחות אלו שקולות הן מצד עצמן [2].

על דרך זו אפשר להבין היטב גם הסוגיא (ברכ' כו, ב) איתמר ר' יוסי ב"ר חנינא אמר, תפלות אבות תקנום, ריב"ל אמר, תפלות כנגד תמידין תקנום. ובסוף הסוגיא שם (בסוף הדף) נימא תיובתא דר' יוסי בר חנינא (שאמר תפלות אבות תקנים)? אמר לך ריב"ח, לעולם אימא לך תפלות אבות תקנום ואסמכינהו רבנן אקרבנות. דאי לא תימא הכי תפלת מוסף לריב"ח מאן תקנה, אלא תפלות אבות תקנום ואסמכינהו רבנן אקרבנות.

השאלה העיקרית היא גם פה, איה היא הסבה הראשונה לתיקון תפלות. אם מתקני התפלות נתעוררו ממעשה האבות, אז יתכן לומר שתפלות אבות תקנום, כלומר, האבות הם המקור הראשון לענין התפלה. אף כי גם פה עלינו

[1]) גירסת רש"י אינה הגירסא העיקרית כמבואר בת"י שם, שבספרים היה כתוב „שיעורין מכתב כתיבי דא"ר חנין, כל הפסוק הזה לשיעורין נאמר ארץ חיטה וכו' ומחקו רש"י משום דקשיא ליה וכו'" ועי' גם תוד"ה עונש ודי"ס, שכ"י ל' וא"פ ג"כ מסכימים לגי' ת"י. ואפי' אם נניח שגי' רש"י נכונה היא, עוד נשארה לכל הפחות דעה אחת בתלמוד ששיעורין מן התורה הם, עי' ר"י ותוס' שם ובמקומות המקבילים.

[2]) מה שמסדר הש"ס נותן בפי בן מחלוקתו של ר' חנן „ואידך, הנך שיעורין בהדיא מי כתיבי", דחיה בעלמא היא ואינה מן השם. כי אפי' בסוג הדרשות הביאוריות יש כמה וכמה הלכות שמקורן בכתוב, ואינן מבוארות בו, וסוג הדרשות הסימבוליות מטבעו כן הוא, שבכל היות הכתוב המקור האמתי להלכה, אין היחס הזה מפורש בכתוב עצמו, ועל כמו אלה יאות מה שהגבלנו בכלל ג'.

זאת חסר לנו כל סימן מובהק וכל מופת מוסמך להגבלת מהותו החזובית. חקי הלשון וההגיון אינם מכריחים התהוותו בשום פנים. איך יתחייב, למשל, מג׳ פעמים „היום" שצריך לאכול ג׳ סעודות בשבת? — מג"פ תרועה שצריך לתקיע ג׳ תרועות של שלש שלש? — מג"פ „אלהים" שצריך להעמיד ג׳ דיינים מומחים? — מי"ח פעמים „אברהם יצחק ויעקב" שצריך לתקן י"ח ברכות בתפילה? והרבה כיוצא בהן. — יחוסים כאלה נבראו כמו מעצמם מהזדווגות הנפש היהודי באותיות התורה, מהתפעליות פנימיות שאי אפשר להביאן בחשבון מדויק.

אמנם כן הוא. חקי הלשון וההגיון בלבד אינם מספיקים לבאר החזיונות שבסוג זה, כי הם לחקים אחרים נשמעים, ושייכים לסודות הנפש שאין בידינו לצמצם במסגרת צרה של תמונות מתימטיות. אבל מצד אחר אי אפשר להשתמט מהסתכלותנו בהם בביאור דרכי המדר׳, ומן הנמנע הוא לבנות שיטה שלמה של התיחסות החיים אל המקרא מבלי להתחשב עם החזיונות הסימבוליים.

על הענין הזה ראיתי להעיר ביחוד, לפי שבספרי הכללים לא השגיחו עליו ככל הצורך מטעם שלא יתכן להכניסו בגבול המדרש ההגיוני. ומטעם זה בעצמו העלים עינו ממנו גם הרמב"ם, הדייקן היותר גדול בעניני הדרשות, ולא ראה בדרשות סימבוליות רק רמזים רחוקים שאין הסברא מסייעתם. בהקדמתו לס׳ זרעים כ׳: כל דבר שאין לו רמז במקרא ואינו נקשר בו, ואי אפשר להוציאו בדרך מדרכי הסברא, עליו לבדו נאמר הלכה למשה מסיני. ובשביל זה כשאמרנו, שיעורין הלכה למשה מסיני, הקשו עלינו ואמרו, מפני מה אתם אומרים, שהם הלכה למשה מסיני, והנה שיעורים נרמז עליהם בפסוק באמרו, ארץ חטה ושעורה? תהיה התשובה, שהיא הלכה למשה מסיני, ואין לשיעורין עיקר להוציא אותם ממנו בדרך סברא, ואין להם רמז בכל התורה, אבל נסמכת זאת המצוה לזה הפסוק לסימן, כדי שיהא נודע ונזכר, ואינו מענין הכתוב, ווה ענין מה שאמרו, קרא אסמכתא בעלמא בכל מקום שיזכרוהו.

אמנם נתבונן נא בסוגית התלמוד (ברכ׳ מא, א־ב) דא"ר חנן, כל הפסוק כולו (דבר׳ ח, ח) לשיעורין נאמר, חטה.. אבילת פרס פת חטין.. שעורה.. עצם כשעורה.. גפן, כדי רביעית יין לנזיר. תאנה, כגרוגרת להוצאת שבת וכו׳. ואידך? הנך שיעורין בהדיא מי כתיבי? אלא מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא. וסוכה ו, א, ותסברא שיעורין מי כתיבי? אלא הלכתא נינהו וקרא אסמכתא בעלמא ושם תור"ה אלא הלכתא נינהו.

הפסוק „ארץ חטה ושעורה.." באמת אינו מורה לפי פשוטו לא על עצם כשעורה ולא על תאנה לענין הוצאת שבת וכדומה, כי כולו מדבר בשבח א"י ואין בו הלכה כלל. אבל כבר יתכן שבעת קביעות השיעורים הושפעו החכמים מפסוק זה בהיותו מונה הפירות המשובחין שבארץ והמצויים ביד כל איש, ומצאו לנכון לקבוע על פי מדתם את המדות הנצרכות בחיי הדת לכל איש ישראל. דרשה כזו בודאי דרשה סימבולית היא, אבל יש הרבה כיוצא בה. והשאלה הראשית היא רק, אם הדרשה קדמה לקביעות השיעורין, כלומר, אם הכתוב היה הסבה הראשונה לקביעות השיעורים הדתיים על פי שיעור הפירות שנזכרו בו או לא. באופן הראשון היה אפשר להחליט ששיעורים מן התורה

והחזרתה, מאחר שהכתוב משתמש פה במלת „בלדתה" גם על חלק קטן כזה מן הלידה, ובכן המקרא הזה מתבקש לא למקור ישר של איזו הלכה, רק להגבלת מושג, אשר כמה הלכות וקוקים לו. — (נדה כה, א) מיתיבי, את זו דרש ר' יהושע בן חנניה (בראש' ג, כא) ויעש ה' אלהים לאדם ולאשתו כתנות עור וילבישם, מלמד שאין הקב"ה עושה עור לאדם אלא אם כן נוצר, אלמא בעור תליא מילתא ל"ש צלול ול"ש עכור וכו'? . . ר' יהושע ספוקי מספקא ליה ואזיל הכא לחומרא והכא לחומרא . . ומי מספקא ליה והא קרא קאמר? מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא הוא.

לרוב תבאנה דרשות או בלשון „אף על פי שאין ראיה לדבר זכר לדבר" במשניות וברייתות. ואזכיר פה רק המשלים, שבהם הישאלו דברי תורה לזכר ואסמכתא. — א. ל ש ו נ ו ת ו מ ו ש ג י ם. — „אסון" שנזכר (שמו' כא, כג) ואם אסון יהיה ונתת נפש תחת נפש, מתבאר במכיל' שם: אין אסון לא מיתה. ואע"פ שאין ראיה לדבר זכר לדבר, מה"כ (בראש' מב, לח). — „יד" מורה לא רק על יד ממש אבל גם על רשות (מה"כ בראש' כד, י) וכל טוב אדוניו בידו, מכיל' משפט' כב, ג, אם המצא תמצא בידו הגניבה וכו'. — וכן בהגבלת מובן „יד" אם הוא של שמאל או ימין מה"כ (בראש' מח, יז) יד ימינו, מכיל' בא יג, ט, והיה לך לאות על ידך. — „מים חיים" מורה על מי מעין עשה"כ בראש' כו, יט, וימצאו שם באר מים חיים, ספרי במד' יט, יז. מים חיים אל כלי. — מובן „עבד עברי" עבד שהוא עברי, מכיל' משפ' כא, ב. עשה"כ שמות ה, ג. ובראש' יד, יג — „צמיד" (במד' יט, טו) מתבאר בספרי שם, שזה הדופק עשה"כ (שם כה, ג). — אין ת ו ע ה בכל מקום אלא חוץ לתחום עשה"כ (בראש' לז, טו). מכיל' משפט' כג, ד. — הכרת העובר לג' חדשים עשה"כ (בראש' לח, כד) ויהי כמשלש חדשים. נדה ח, ב בסוף וי' יבמ' ו, א 21. — מושג „לידה" יכון גם על הפילה רוח או כל דבר שאינו של קיימא, נדה שם עשה"כ (ישע' כו, יח) הרינו חלנו כמו ילדנו רוח. וגמ' שם מקשה, מאי „זכר לדבר" הרי ראיה גדולה היא? כי כתיב האי קרא בזכרים כתיב. — ב. א נ ל ו ג י ו ת. — נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה, יוציא ויתן כתובה מה"כ (בראש' טז, ג) מקץ עשר שנים לשבת אברם בארץ כנען (נתנה שרי את הגר לאישה). ת' יבמ' פ"ח, ד. בבלי שם סד, א. הכתוב יכון להיות ראיה על עיקר הדבר, כי עשר שנה המתינה שרה, ורק מקץ עשר שנה, מסרה את הגר לאברם, אמנם ההלכה „יוציא ויתן כתובה" אינה כלולה בכתוב רק מכתייעת ממנו על צד האסמכתא, ולכן יותר נכון מ"ש בת' ובבלי ממ"ש בי' שם ז, ג בסוף, שראיה זו מובאה בשם „טעמא" ולא בשם „זכר". ע"ע מ"ש בכלל ג. — אין נזיפות בפחות מז' ימים מה"כ (במד' יב, יד) ואביה ירק ירק בפניה הלא תכלם שבעת ימים. מ"ק טז, א בסוף [1].

י. אסמכתות בסוג הדרשות הרמזיות והסימבוליות.

היחס הסימבולי הוא היותר עלול לטעיות ומבוכית. אם כי מצד אחד אין להטיל ספק באמתות מציאותו בתור מקור להלכות ודינים, הרי לעומת

[1]) משלים מנו"כ רשומים: באכער, עקס. טערמ. I 52—54. ושם 55 הערה 2. מעיר שהבבלי משתמש במלת „אסמכתא" במקום שלשון התנאים משתמשת במליצת „זכר לדבר". וזה מתאים היטב גם לתוכן הענינים.

דומה לדרשה זו היא גם הדרשה שם (נדה לב, ב) דתניא (ויק' טו, ב) איש איש מה ת"ל.. לרבות תינוק בן יום א' שהוא מטמא בזיבה ד"ר יהודה. ר' ישמעאל בנו של ריו"ח ב"ב או' אין צריך, הרי הוא או' (שם טו, לג) לזכר ולנקבה, לזכר כל שהוא.. ולנקבה כל שהיא.. הילכתא נינהו ואסמכינהו רבנן אקראי. הי הלכתא והי קרא? עשכה"ע. [1]).

וכן (סוכה כח, א בסוף) דת"ר (ויקר' כג, מב) אזרח, זה אזרח, האזרח להוציא את הנשים, כל, לרבות את הקטנים.. למימרא דאזרח בין נשים בין גברי משמע, והתניא, האזרח לרבות את הנשים האזרחיות שחייבות בעיטי, אלמא אזרח גברי משמע? אמר רבה הלכתא נינהו ואסמכינהו רבנן אקראי. הי קרא והי הלכתא וכו' עשכה"ע.

ט. אסמכתות בסוג הדרשות המופתיות והאנלוניות.

האסמכתות שבסוג זה מועטות הן, וזה מונח בטבע הדבר. דרשות מופתיות כל עיקרן אינן באות, אלא להביא הוכחה על הלימוד המבוקש, וכל עוד שההוכחה אינה שלמה, אין לה ערך מופת חותך. אבל בביאור משנים ואנלוניות מסתייע המדרש כמה פעמים מן הכת"ב ופה נפתח מקום גם לאסמכתא, כמו שנראה מן המשלים האלה:

(נדה כח, א) א"ר הונא, הוציא עובר את ידו והחזירה, אמו טמאה לידה, שנ' (בראש' לח, כח) ויהי בלדתה ויתן יד. מתיב רב יהודה, הוציא עובר את ידו, אין אמו חוששת לכל דבר?.. אמר אביי, אינה חוששת לכל דבר מדאורייתא אבל מדרבנן חיישת. והא קרא קאמר (ר"ה)? מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא. לולא הפירכא היה התלמוד מחזיק בדרשתו של ר"ה. אמנם יש להתבונן בט"ב הדרשה, כי אפי' לפי הס"ד אין במיבן הכתוב הלכתו של ר"ה, כי מה לספור לידתו של זרח ולטומאת לידה? אבל כוונת ר"ה להחליט על יסוד המקרא הזה, שמושג לידה יכון גם בהוצאת אבר יחידי מן הרחם

הרמב"ם את הכתוב בלבד כאילו היה מקור הענין בכתוב ובתחילת ההלכה אמר שהיא דין תורה. אמנם להבנת הענין יש להעיר גם פה, כהאסמכתא שבסוגיתנו אינה אסמכתא שלמה רק אסמכתא חלקית. טומאת תשה"מ מקרא מפורש הוא. הספק הוא רק בבחינת הוראת א ש ה שבהלכה זו, ולולא הקבלה, היינו מוכרחים להחמיר אף בפחות מג"ש ויום א', אבל הקבלה גלתה, שלענין ביאה אין מושג אשה נופל על תינוקת פחותה מבת ג"ש ויום א'. מזה נראה שהרמב"ם צדק בהחלטתו, שטומאת תשה"מ דין תורה היא מג"ש ויום א' ואילך: רק מה שאין טומאת תשה"מ למטה משיעור זה, זו היא מן הקבלה, אבל הרמב"ם אינו מדבר מחלק השלילי שבדרשה זו, ולכן לא מצא פה מקום להזכיר את הקבלה. וכן הוא ממש הענין בשיטתו בטומאת ש"ז המתחלת בזכר מבן ט' שנה ויום אחד שהיא ג"כ, לפי הדוגמא הבאה, „הילכתא ואסמכוה אקרא". הרמב"ם שם פ"ה ה"א-ב כותב שטומאת ש"ז מן התורה היא, וההתחלה היא בזכר מבן ט' שנה ויום א', רק שהביא לראיה פסוק אחר, והוא (ויק' טו, לב) ואשר תצא ממנו שכבת זרע. שם אינו נזכר כלל שם א י ש והיה אפשר להקיש ממנו בפשיטות שש"ז מטמא מכל בן זכר שיהיה אפי' אם הוא פחות מבן ט' ויום א. אבל הקבלה צמצמה השיעור מבן ט' ואילך. ולפי זה אינה מורגשת השפעת הקבלה גם בהלכה זו רק במובן שלילי, כמו בהלכה הקודמת, ולכן לא היה מקום לרמב"ם לזכרה גם פה.

[1]) סוכה כח, א תיד"ה הלכתא מפ' שהספק הוא פה על שניהם הי מינייהו הלכתא וכעין זה גם קידוש' ס, א בסוף תוד"ה הלכתא. — גם פה שני פסוקים ושני ענינים לפנינו: א) תינוק בן יום אחד מטמא בזיבה מה"כ (ויק' טו,ב) איש איש כי יהיה זב מבשרו. הוראת „איש איש" כוללת הזכרים בלי התיחסותם לשנותיהם, ובכן גם תינוק בן יום א' בכלל. — ב) בן תשע שנים ויום אחד לענין טומאת שכבת זרע מה"כ (שם פ"מז) ואיש כי תצא ממנו שכבת זרע. „ואיש" גם כן רבוי הוא ומורה גם כן על מין הזכרים בכלל. ולמה תשוער פה המדה על תשע שנים ויום א'? „הילכתא נינהו ואסמכינהו רבנן אקראי". ובאה הקושיא כמו במשל הקודם: „הי הילכתא והי קרא"? ומתבאר גם כן על האופן שאמרנו.

רבבה" ובזה כבר נשלמה ההוכחה, שמנהג עתיק היה לברך את המתקשרים בברית נישואין, והמנהג הזה רשום בתורה, רק הנוסח והכוס ומנין עשרה, כלומר קביעות צורת הענין היא אסמכתא. — וכן הוא הענין במ"ש סי' א' אות ד' בשיטת רשב"ג שכתובת אשה מן התורה וזה מסכים למ"ש בברייתא שחכמים סמכו לכתובת אשה מן התורה, כי עיקר הענין לפי שרש מושגו נמצא בתורה ורק בצורתה ותבניתה הנוכחית היא מדברי סופרים.

כלל ד. — מן הנמנע הוא, שלשון או יתור זה בעצמו יורה על שתי הגבלות נבדלות בשיעור ומדה, אף שלפי תוכנו כבר יתכן להכנים האחת או חברתה אל גוף הכתוב. באופנים כאלה יכלול הכתוב רק אחת (הפשוטה) משתי ההגבלות, והשניה מקור אחר לה ואין לה אל הכתוב רק יחס האסמכתא.

(נדה לב, א בסוף) דתניא (ויק' טו, יח) אשה, אין לי אלא אשה, תינוקת בת יום א' לנדה מנין, ת"ל ואשה. אלמא כי מרבי קרא בת יום א' מרבי, ורמינהו, אשה אין לי אלא אשה, תינוקת בת ג' שנים ויום א' מנין, ת"ל ואשה? אמר רבא, הילכתא נינהו ואסמכינהו רבנן אקראי. הי קרא והי הלכתא? עשכה"ע. ודף מד, א. — בסוגיא זו שתי הלכות נבדלות לפנינו, לכל אחת מהן פסוק מיוחד ושיעור מיוחד, אבל הלשון, אשר עליה מיוסדים השיעורים השונים, שוה היא בשני המקראות: א) תינוקת בת יום אחד שראתה דם מיטמאה בנידה, ב) תינוקת בת שלש שנים ויום אחד מטמאה את בועלה (שיעור ג' שנים ויום א' הוא הפחות לענין בעילה). שתי הלכות אלו קרובות זו לזו בענין, אבל מושג „אשה" משונה בשתיהן, בהלכה הראשונה נכנסת התינוקת לכלל „אשה" תכף בהולדה, כי מיום הולדה יש עליה דין נדה, אם ראתה דם. אבל בהלכה השניה (לענין ביאה), אינו נקראת „אשה", עד שתהיה בת ג' שנה ויום א'. מנין לנו החילוק הזה? אם לשון „ואשה" שבמקרא מורה על אשה כל שהיא, וכולל מין הנקבה בלי שום התיחסותה אל ימיה ושנותיה, למה נדרוש לשון „ואשה" שבפסוק י"ח (ואשה אשר ישכב איש אותה שכבת זרע) על תינוקת בת ג"ש ויום א', ולשון „ואשה" שבפ' י"ט (ואשה כי תהיה זבה דם) על אשה בת יום אחד? וזהו כוונת „ורמינהו" — והתירוץ הוא, שלפי לשון המקרא באמת לא יתכן למלת „ואשה" במובנה הכולל רק פירוש אחד, או תוגבל המדה על יום אחד, או על ג"ש ויום אחד, אבל מפי הקבלה הוכרחנו לעשות חילוק בשיעורים בין טומאת נדה בסתם ובין טומאת בועל נדה. ועל זה תבוא השאלה, „הי קרא והי הילכתא"? כלומר, איזו משמעות היינו נותנים לרבוי שבמקרא בלי עזר הקבלה ואיזה משמעות באה מן הקבלה. והחליטו, „קרא סתמא כתיב", כלומר, אם הכתוב מרבה, שכל אשה במשמע, אין הסברא נותנת, לקצוב את השיעור על מספר ידוע של שנים, רק צריך באמת לכלול „כל אשה" ואפילו בת יום אחד. ולפי זה לא יתכן לדרוש מכח לשונו של הכתוב בלבד שיעור ג"ש ויום א' רק מפי הקבלה, ויהיה עד"ז פסוק י"ח אסמכתא בעלמא. ע"ש כל הסוגיא [1].

[1]) הרמב"ם אה"ט פ"ה ה"ט כתב: אחד האיש ואחד האשה ששמשו מטתן שניהם טמאין . . דין תורה . . והוא שתהיה בת ג' שנים ויום אחד, שנ' ואשה אשר ישכב איש אותה. בעל כ"מ אינו מרגיש שום קושי בדברי הרמב"ם, מלבד הנוסחא שתקן, אבל בעל מל"מ מעיר שלפי סוגית הגמ' „הילכתא נינהו ואסמכינהו אקרא", ואיך נקט

— (פסח' צו, ב) איתיביה אביי (לרבא) (ויק' ג, ז) אם כשב מת"ל (לשון ברייתא) .. לרבות תמורת הפסח אחר הפסח שקרבה שלמים וכו' .. לא, לעולם שנמצא אחר שחיטה והמיר בו אחר שחיטה, וקרא אסמכתא בעלמא. אלא קרא למאי אתא, כדתניא.. — (מ"ק ג,א) מכדי זמירה בכלל זריעה ובצירה בכלל קצירה, למאי הלכתא כתבינהו רחמנא? למימרא דאהני תולדות מחייב, אאחרנייתא לא מחייב. ולא? והתניא (ויק' כה, ד) שדך לא תזרע. וכרמך לא תזמור, אין לי אלא זירוע ווימור, מנין לניכוש ולעידור ולכיסוח? ת"ל שדך לא, כרמך לא, לא כל מלאכה שבכרמך ולא כל מלאכה שבשדך.. מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא. האסמכתא הוחלטה מכח סתירה שבין המשנה והברייתא, אף שלשיטת רבי היה אפשר ליישב הסתירה בלי החלטת האסמכתא, ורק לפי שרבא רוצה ליישבה אפי' לרבנן, מפרש שהדרשה היא רק אסמכתא. ואולם יעוי' גם ת"כ בהר כה, ה.

(יומא פ,ב) ומי אר"פ הכי (דטומאת גויה לאו דאוריי') והכתיב (ויק' יא,מג) ולא תטמאו בהם ונטמתם בם, ואר"פ מכאן שטומאת גויה דאוריי'? מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא. פה הוחלטה הדרשה לאסמכתא מכח סתירה שבדברי ר"פ. — (ע"ז לז, ב—לח, א) והשלקות (של עכו"ם אסורה) מנה"מ, א"ר חייא בר אבא אריו"ח, א"ק (דבר' ב,כח) אוכל בכסף תשבירני ואכלתי ומים בכסף תתן לי ושתיתי, כמ"ם, מה מים שלא נשתנו, אף אוכל שלא נשתנה, אלא מעתה חיטין ועשאן קליות ה"נ דאסירי.. לא מעתה חיטין וטחנן ה"נ דאסירי? .. אלא מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא. טעם הגזירה עי"ש תוד"ה לא מדרבנן. פה הוחלטה האסמכתא מכח ברייתות המתנגדות לזה. — (פסחים פא, ב) וטומאת התהום גופא (שהותרה בנזיר ועושה פסח) היכא כתיבה, אמר ר"א, א"ק (במד' ו,ט) כי ימות מת עליו, במחוורת עליו (שתהא ברורה לו). אשכחן נזיר, עושה פסח מנלן, אריו"ח א"ק (שם ט, י) בדרך רחוקה לכם, במחוורת לכם. רשב"ל אמר, כדרך, מה דרך בגלוי, אף טומאה נמי בגלוי (כי שם נזכרה גם הטומאה מקודם לכן). מיתיבי וכו' אלא טומאת התהום הלכתא גמירי לה, וקרא אסמכתא בעלמא. האסמכתא הוחלטה מכח התיובתא.

כלל ג. — כל הלכה שבעיקר שרשה נוסדה על הכתוב, אבל קביעות צורתה קבלה ממקום אחר, הרי היא בבחינת צורתה בלתי תלויה בכתוב והתיחסותה אליו גם כן שייכת לסוג אסמכתא.

(ראש מס' כלה) מנין לברכת חתנים מן התורה, שנא' (בראש' כד, ס) ויברכו את רבקה. ושם בהוצ' רננ"ק נוסף: מידי בכוס ברכוה? אלא אסמכתא היא. כלומר ברכת חתנים בתמונה הקבועה אצלנו לברך על הכוס היא אסמכתא, אבל עיקר הענין אנלוגיא נכונה היא. וכן צריך להבין דברי תוספות כתוב' ז, ב תוד"ה שנאמר בסוף „ונראה דאסמכתא בעלמא היא, דעשרה לא משתמע התם ולא איירי פשטיה דקרא בברכת אירוסין". גם פה אין לספק להיות הכונה על התאמת האנלוגיא, וכל עוד שיש במקור הכתוב ענין מה, אף שהוא מובלע בספור דברים ולא בלשון צווי, הרי יש לנו להתנהג על פיו. ברור הדבר גם פה, שברכו את רבקה בעת ששלחוה ליצחק, והברכה היתה על שם נישואיה, כנראה מלשון הברכה „אחותינו את היי לאלפי

דרשה זו ע״א משמעות מאמרו של רב יהודה. — (מציל׳ יא, ב) איכא דאמרי לימא מתני׳ כר״א בן צדוק וכו׳ ומדרבנן, והא קרא קנסיב לה. אסמכתא. ע״ש ברש״י לישנא אחרינא.

(ברכ׳ לג.א בסוף) ריו״ח ור״ל דאמרי תרוייהו, כל המברך ברכה שאינה צריכה, עובר משום (שמו׳ כ,ז) לא תשא. בר״ה לג,א ת״ד״ה הא מפ׳ שהיא דרשה דרבנן, כלומר אסמכתא ורא״ש קידוש׳ פ״א אות מט, ר״ת ה״ה אומר, דנשים יכולות לברך על כל מ״ע שהז״ג אע״ג דפטורי אפי׳ מדרבנן וכו׳ ואין כאן משום לא תשא את שם וכו׳, דהך דרשה אסמכתא בעלמא היא. והרמב״ם ברכ׳ פ״א ה״טו כ׳, כל המברך ברכה שאינה צריכה, הרי זה נושא שם שמים לשוא והרי הוא כנשבע לשוא ואסור לענות אחריו אמן.

(חול׳ עז, א בסוף) דת״ר (דבר׳ יד, ו) וכל בהמה.. תאכלו, לרבות את השליא. יכול אפי׳ יצתה מקצתה, ת״ל אותה, אותה ולא שליתה. מכדי אין שליא בלא ולד למה לי קרא? קרא אסמכתא בעלמא. פה אין צורך במקרא, לפי שהענין המבוקש הוא ענין המונח בטבע, ומזה יתברר שהרבוי בלשון הכתוב מורה על ענין אחר, אמנם החכמים השתמשו בו דרך אסמכתא. האסמכתא הוחלטה פה ממסדרי התלמוד על דרשה השנויה בברייתא. —

(ברכ׳ כא,ב) והאמר ריב״ל מנין לבעל קרי שאסור בדברי תורה, שנא׳ (דבר׳ ד,ט) והודעתם לבניך ולבני בניך, וסמיך ליה, יום אשר עמדת וכו׳ מה להלן בעלי קריין אסורין, אף כאן בעלי קריין אסורין, וכי תימא ר׳ יהודה לא דריש סמוכים, והאמר רב יוסף, אפי׳ מאן דלא דריש סמוכים בכל התורה, במשנה תורה דריש וכו׳. ובב״ק פב, ב תוד״ה אתא כ׳ על דרשה זו, אסמכתא היא דהא עזרא תיקן. הדרשה מצד עצמה נכונה היא, ואפשר היה לחשוב הענין הנלמד לדבר מן התורה, כמו כלאים בציצית, אמנם בהיות בידינו הקבלה שהענין הוא מתקנת עזרא, אין בדרשה זו רק יחס אסמכתא.— ודומה לזה (תענ׳ כו, ב–כז, א) אריב״ל משום בר קפרא, למה נסמכה פרשת כהן מברך לפרשת נזיר, לומר לך, מה נזיר אסור ביין, אף כהן מברך אסור ביין.. אי מה נזיר אסור בחרצן, אף כהן מברך אסור בחרצן, א״ר יצחק, א״ק לשרתו ולברך בשמו, מה משרת מותר בחרצן, אף כהן מברך מותר בחרצן. אי מה משרת בעל מום לא, אף כהן מברך בעל מום לא? הא איתקוש לנזיר. ומה חזית דמקשת לקולא אקיש לחומרא? אסמכתא נינהו, מדרבנן ולקולא. פה כבר מוסכם היה שכל הענין הנלמד בהיקש אינו אלא מדרבנן.

כלל ב. — בכמה מקומות הוחלט יחס האסמכתא על דרך וכוח, כי לא יתכן שהמקורות או הקבלות יתנגדו זה לזה ומכח הסתירות והניגודים מתבאר שהדרשה אינה דרשה גמורה רק אסמכתא, כמו במשלים האלה:

(יבמ׳ נב, ב) ומי מצי מוקמת לה כר״ע, והא קתני רישא, נתן גט ועשה מאמר צריכה גט וחליצה, ואי ר״ע כיון דיהב לה גט, מי מהני בה מאמר? והתניא רע״א מנין לנותן גט ליבמתו שנאסרה עליו עולמית, שנ׳ (דבר׳ כד,ד) לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה, אחר שילוח? א״ר אשי, גט יבמין מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא. מזה נראה. שרב אשי לא ראה שום זרות בזה לעשות דרשתו של ר״ע אסמכתא בעלמא, אף שבמקור אין שום רמז לזה.

את החרש? למען ישמעון ולמען ילמדון, פרט לחרש. ויימר . . פרט לקטן? א״ר יוסה, מאחר שכתוב אחד מרבה וכתוב אחד ממעט, מרבה אני את הקטן שהוא ראוי לבוא לאחר זמן, ומוציא את החרש שאינו ראוי לבוא לאחר זמן. — הנה לשון „כל זכורך״ יסבול את כל מי שלסוג זכר יתחשב, ויאות גם על קטן וחרש וכו׳. אמנם אם מתגלה לנו ממקום אחר שעל איזו פרטים לא נאמרה ההלכה שנזכרה בכתוב המדובר, הרי מובן מאליו שהפרטים האלה יוצאים מן הכלל. לדעת הבבלי אין חיוב מצוות על הקטן ובכן יש לפוטרו גם מן הראייה, ואף שהחכמים מצאו לנכון לחייב את האב שיחנך את בנו הקטן והכניסו אותו אל הכלל „כל זכורך״, אבל לא עשו זאת רק כדי להסמיך דבריהם אל הכתוב ולתת להם חיזוק, אבל מודים הם שהכתוב לא התכוון לחייב פה את הקטן, וכמו שפטרוהו משאר מצוות כן גם מראייה.

(יבמ׳ עב, א) א״ר הונא, דבר תורה משוך אוכל בתרומה, ומדבריהם גזרו עליו, מפני שנראה כערל. מיתיבי . . (בראש׳ יז,יג) המול ימול, אפי׳ מאה פעמים, ואו׳ (שם יד) את בריתי הפר, לרבות את המשוך? הוא סבר מדקא נסיב לה הש״ס קרא, דאוריי׳ היא. ולא היא, מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא.

(יומא עד, א) איתיביה ריו״ח לר״ל, אין לי אלא כל שישנו בעונש ישנו באזהרה, כוי וחצי שיעור הואיל ואינו בעונש יכול אינו באזהרה, ת״ל (ויקרא ז, כג) כל חלב (הרי שחצי שיעור אסור מה״ת)? מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא וכו׳. יש לשום לב להחלטה זו, כי הדרשה נמצאה בברייתא, ושם אין שום רמז שהיא רק אסמכתא, ובכל זאת מחליט ר״ל כזאת, ובודאי ידוע היה לו שהענין הוא רק מדרבנן. — (ב״ב קס,ב) רמי בר יחזקאל אמר מהכא (משמע שבגט מקושר צריך ג׳ עדים) מה״כ (דבר׳ יט,טו) על פי שנים עדים או על פי שלשה עדים יקום דבר. אם תתקיים עדותן בשנים, למה פרט לך בשלשה, לומר לך, שנים לפשוט שלשה למקושר וכו׳.. לא מקישר מדרבנן, וקראי אסמכתא בעלמא. וטעמא מאי תקינו רבנן מקושר וכו׳ ע״ש. האסמכתא הוחלטה לפי שהכתובים נחוצים לענין אחר. — (חול׳ קו,א) עה״כ (ויק׳ טו, יא) וידיו לא שטף במים, אר״א בן ערך, מכאן סמכו חכ׳ לנט״י מן התורה. עשבה״ע.

(מנח׳ צב, ב) עה״כ (ויק׳ א, ג) קרבנו ולא הבכור, קרבנו ולא מעשר . . קרבנו ולא פסח. והלא דין הוא, ומה שלמים שאינו בעמוד והבא, טעונין סמיכה, פסח שהוא בעמוד והבא, א״ד שטעון סמיכה, ת״ל קרבנו ולא פסח. איכא למיפרך, מה לשלמים, שכן טעונין נסכים ותנופת חזה ושוק? קראי אסמכתא בעלמא. אלא קראי למה לי, קרבנו ולא קרבן חברו וכו׳ ערש״י. פה נדחית הדרשה, לפי שאין בה שום צורך, כי מאחר שלא היה מקום לטעות ולהצריך סמיכה בבכור ומעשר ופסח, לא הוזקק הכתוב למעטם, אמנם החכמים הרשו לעצמם להשתמש בכתוב דרך אסמכתא. — דומה במקצת לסוג זה גם המאמר (יבמ׳ כד,א) חלוצה (ראסורה לכהן) דרבנן היא, וספק חלוצה לא גזרו בה רבנן. וחלוצה דרבנן היא, והתני׳ (ויק׳ כא,ז) גרושה, אין לי אלא גרושה, חלוצה מנין, ת״ל ואשה, מדרבנן היא וקרא אסמכתא בעלמא. פה הוחלטה הדרשה לאסמכתא מכח קבלתו של שילא, שבקידשו וכנסו אין מוציאין מידם אפי׳ אם שניהם כהנים. אמנם קידוש׳ עח, א, נדחית

בארתי במקום אחר[1]. מזה מתבאר היטב, שהמשלים שהשתמשנו בהם עד כה, היו ברובם מסוג הדרשות הביאוריות. אמנם להשלמת הענין, לכל הפחות עד כמה שיש לו שייכות להגבלת יחס האסמכתא, עלינו להכנס עוד בביאור איזה פרטים.

הרבה מקומות שבתורה סתומים ומסופקים הם, בפרט מבחינת ההלכה המעשית, ועל חכמי המדרש והתלמוד לחדור אל כוונת דברי הכתוב ולהגביל תוכנו ההלכי. מלאכה זו נעשית מחז"ל על פי הקבלה ועל פי חקים ידועים של חכמת המדרש ודרכי ההגיון. עם החקים בעצמם אין לנו פה עסק, אבל בדרך כלל עלינו להעיר, שהקפידו מאד על טהרת פירוש הכתוב ותוכנו. אם הפירוש או התוכן הוגבל, למשל, על ענין ידוע ועל פרטים ידועים, אין לפרוץ גדר ולהכניס בו פרט חדש, אף אם הפרט הזה נחוץ מאד מפאת ההלכה המעשית, וגם לשון הכתוב אינה מתנגדת לו. דרכם של חז"ל באופנים כאלה, להניח את הכתוב כמו שהוא, בלי שינוי ותוספת, ולתקן דרכי החיים כפי המבוקש. — כמובן נצמדים גם ענינים כאלה אל הכתוב, אבל לא על דרך פירוש אמתי, רק ביחס אסמכתא[2]. — וכדי להקל ההשקפה על פני כולו אסדר יתר המאמרים לפי כללים אחדים, אשר יסודם וענינם כבר התבאר במה שקדם.

כלל א. — כל הלכה שמקורה הראשון הוא בקבלה, במנהג, בתקנה או גזרה, או אפילו בסברא, הרי היא אינה זקוקה למקרא ואין להחשיבה לדבר הכתוב בתורה, אף שישנן לשונות ויתורים במקרא, אשר כוונתם קרובה לענין ההלכה המדוברת. הבירור בבחינת המקור יבוא לנו אם על צד הוכוח או הקבלה. ויחס הלכות כאלה אל הכתוב יחס ממוצע הוא ונקרא בשם אסמכתא. וכן הוא גם להפך, אם ידוע לנו שהכתוב מורה על ענין אחר ולא על ההלכה המדוברת, הרי גם הכתוב הזה בהכרח אין לו אל ההלכה המדוברת רק יחס אסמכתא. — על פי האמור מתבארים על נקלה המאמרים הבאים:

(הגי׳ ד,א) אמר מר (בברייתא) עה"כ (שמות כג, יז. דבר׳ טז, טז) כל זכורך לרבות את הקטנים, והתנן חוץ מחרש שוטה וקטן? אמר אביי, ל"ק, כאן בקטן שהגיע לחינוך, כאן בקטן שלא הגיע לחינוך. קטן שהגיע לחינוך דרבנן הוי? אין הכי נמי, וקרא אסמכתא בעלמא, ואלא קרא למאי אתא? לכדאחרים, דתניא אחרים אומרים, המקמץ והמצרף נחושת והבורסי פטורין מן הראיה משום שנ׳ כל זכורך, יצאו אלו, שאינן ראויין לעלות עם כל זכורך. אמנם (י׳ שם כ"א ה"א) כל זכורך לרבות את הקטן. ויימר כל זכורך לרבות

[1]) עי׳ מאמרי, משמעות הכתוב ודרכי המדרש.

[2]) על פי האמור מתבאר בפשיטות מ"ש בסי׳ א׳ אות א׳ בדרשת „מיטב שדהו". אין ספק שלפי חקי הלשון יתכן לפרשו על ב׳ פנים: על שדהו של המזיק או של הניזק, אמנם על פי השיטה הקבועה בביאור נזיקין וקנסות, להקל על הנענש כפי האפשר, יותר נכון להבינו על הניזק, ובכן הוחלט הפירוש הזה לכוונתו האמיתית של הכתוב. ומכיון שבעולם המעשה באו הדברים לידי כך עד שנחוץ היה להגן על הניזק מפני המזיק שהוא ענשו, עשו תקנה לשלם ממיטב שדהו של המזיק.. אבל זו היא רק תקנה ולא פשט הכתוב, כי לדעת חז"ל אין הכתוב סובל שינוי בפירושו, מחמת שנשתנו עניני החיים. פשט הכתוב ישאר כמו שהיה, ודרכי החיים שנשתנו יסודרו על ידי תקנות. והמקרא אי אפשר שיתיחס אל תקנה יחס אחר רק יחס אסמכתא, ולכן מסיק התלמוד, שדרשת „מיטב שדהו על המזיק", אינה דרשה גמורה רק אסמכתא.

ולהפך, אם המקרא הוא המקור הראשון לאיזו הלכה, אז בהכרח יצא מגדר האסמכתא, אף שההלכה המבוקשת, אינה מונחת על פני שטחו של המקרא וזקוקה לפירוש הקבלה. יש לנו כמה פסוקים סתומים או מסופקים, אשר אי אפשר לתת לתוכנם צורה קבועה רק על פי הקבלה; וההלכה המבוקשת בהם אין לה בלעדי המקרא והפירוש המקובל שום מקור אחר — וכבר ראינו משלים מזה בסי׳ ג. ובפרט מאות ו׳ ואילך — פסוקים כאלה באמת גופי תורה הם ולא יתכן בשום אופן לכנותם בשם אסמכתא, כי מקור ראשון ואסמכתא שני הפכים הם. וליתר ביאור אביא עוד מאמר המפיץ אור על הנחתנו.

(יומא עא.ב) מאי משמע דהאי שש כיתנא הוא, א״ר יוסי ב״ר חנינא דא״ק (שמו׳ לט, כח) בד, דבר העולה מן הקרקע בד בד . . רבינא אמר מהכא (יחז׳ מד, יח) פארי פשתים יהיו על ראשם ומכנסי פשתים יהיו על מתניהם. א״ל רב אשי הא מקמי דאתא יחזקאל מאן אמרה? וליטעמך, הא דא״ר חסדא דבר זה מתורת משה רבינו לא למדנו, מדברי יחזקאל בן בוזי למדנו וכו׳, הא מקמי דאתא יחזקאל מאן אמרה? אלא גמרא גמירי לה ואתא יחזקאל ואסמכה אקרא, הכא נמי גמרא גמירי לה ואתא יחזקאל ואסמכה אקרא. זבח׳ יח.ב בסוף[1].

הנה אין שום ספק שבמקום שהתורה משתמשת במלת „שש" משתמש ס׳ יחזקאל במלת „פשתים", והוכחתו של רבינא צודקת היא מפאת חקי הלשון וכן הוא פשט הכתוב בלי שום חולק. אבל קושיתו של רב אשי היא, „מקמי דאתי יחזקאל מאן אמרה"? כלומר, מובן מלת „שש" לא מס׳ יחזקאל נתגלה לנו ראשונה, אבל כבר היה ידוע לנו בהכרח מקודם לכן. ובאמת היתכן להעלות על הלב, שלא ידעו עד יחזקאל מובן המלות שבתורה ולא ידעו מאיזה חומר צריך להבין בגדי כהונה? על פי תמיה זו בא התלמוד לידי מסקנא שהפסוק שביחזקאל הוא רק אסמכתא, כלומר, איננו המקור הראשון להענין המבוקש. וקרוב הדבר שבך צריך להבין מ״ש בסי׳ א׳ אות ג. מלשון הרמב״ם אבל פ״ו ה״א, כי אין שום ספק שנתינת זמן של שלשים יום ליפת תואר נוסדה על מנהגי אבלות שכבר היו קצובים ומפורסמים בחיי ישראל. ואולם אין לקבוע מסמרות בדבר, כי אין לפנינו המדר׳ בצורתו הראשונה.

כמובן, אין יחס האסמכתא מצטמצם רק על משלים כאלה. כי אף אם נתברר בדרך כלל, שהאסמכתא מושג קבוע הוא בעיקר הענין, אבל זאת לדעת, שהיא בעלת גוונים שונים בבחינת הפרטים, כמו שאר מושגים כלליים, המקיפים חוג גדול של שאלות הלכיות. וכדי להתקרב יותר אל תוכן המושג אציג פה איזה כללים מבוימים, שאפשר לקחתם כעין מסקנא קצרה של הענין בסדר סוגי הדרשות שהגדרתי.

### ח. אסמכתות בסוג הדרשות הביאוריות.

הדרשות הביאוריות תופסות החלק היותר גדול והיותר נכבד שבמדרש ההלכה, כי בהן צפונה המלאכה העיקרית של חכמי הקבלה, כאשר כבר

---

יש לה באמת הסמכה ושייכות קרובה אל הכתוב, כי לכל הפחות התאמץ בה הלל להביאה בהתאמה אל לשון הכתוב ולהגן כפי האפשר על המבוקש לפי כוונת התורה שלא תנעול דלת בפני לוין;

[1]) ע״ע ר״ה ז, א. תענ׳ יז, ב. סנהד׳ כב, ב. פג, ב. זבח׳ כב, ב.

### ז. הוראתה הפרטית של האסמכתא לפי המקירות הראשונים.

על פי סוגי הדרשות שהצענו יותר נקל להגדיר מושג אסמכתא לפי מיבנו במקירות הראשונים. בעצם וראשונה ציינה מלה זו יחס ידוע, שהלכות ומנהגים התיחסו בו אל לשון הכתוב או תוכנו. היחס הזה לא היה אמנם יחס ישר, ולכן לא היה יכול להחשב לדבר הכתוב בתורה, אבל גם מופלג לא היה יותר מדאי, כי במשלים שבכבר הבאני ושיבואו עוד אחרי כן, אפשר היה לפעמים לחשוב את האסמכתא לפשט הכתוב ממש. על קורבת יחס האסמכתא לכוונת הכתוב מורים גם דברי המשנה (חגי' פ"א מ"ח) היתר נדרים פורחין באויר ואין להם על מה שיסמכו.. הדינין והעבודות הטהרות והטומאות ועריות יש להן על מה שיסמכו..

ברור הדבר שלשון „יש להם על מה שיסמכו" ו„אין להם על מה שיסמכו" מכוונת למה שהבבלי קורא אסמכתא. ואם היו נותנין ערך ש"ה לכל סמך ורמז שאפשר להדרש, אז גם היתר נדרים לא היה פורח באויר. כי לא יבצר למצוא רמז בתורה גם על היתר נדרים וכמ"ש ר' יהודה אמר שמואל (שם י,א) עה"כ (במדר' ל,ג) לא יחל דברו, הוא אינו מיחל, אבל אחרים מחלין לו. אבל זה הוא שאמרנו, שהאסמכתא התיחסה בראשונה יחס קרוב אל כוונת הכתוב, ויחס כזה אי אפשר לברוא באמצעות סימנים ורמזים רחוקים, רק צריך שיהא מונח בו מתחילתו.

ואין שום ניגוד לסברה זו גם במ"ש (י' שביעי' פ"י ה"ג. לט, ג 47) מיכן (דבר' טו,ט) סמכו לפרוזבול שהיא מן התורה. ופרוזבול דבר תורה? כשהתקין הלל סמכוהו לדבר תורה. עשכה"ע. וספרי ראה ט"ג, את אחיך תשמט ידיך, ולא המוכר שטרותיו לב"ד, מכאן אמרו, הלל התקין פרוזבול מפני תיקון העולם וכו'. ע"ע ירוש' שם סוף ה"ב. כי המעיין בסוגית הירוש' וביותר עוד בבבלי גיט' לו, א—ב, יראה שהלל לא תקן את הפרוזבול מדעת עצמו בלבד, אלא התאמץ להתאימו אל כיונת התורה. ועוד יותר מזה אנו רואים, והוא, שהסבה הראשונה לתקנתו של הלל היתה להרחיק את בני דורו מעברה מפורשת בתורה (דבר' טו,ט) השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל לאמר קרבה שנת השבע שנת השמטה ורעה עינך באחיך האביון ולא תתן לו[1].

עיקר גדול הוא, שהגבלת יחס האסמכתא אינה תלויה בפירוש הכתוב מצד עצמו רק בשאלת המקור. אם המקור הראשון לאיזה ענין נמצא חוץ להמקרא הנסמך, אז לא יתיחס אל ענין כזה המקרא המדובר רק יחס אסמכתא, אף שהמקרא לפי פשוטו סובל בלי דוחק פירוש המתישב היטב אל הענין. —

המקרא הזה עיקר גדול הוא למרות דרשת ר"ע. גם הרמב"ם נמשך אחר הפסוק הזה (מלכי' פ"ט ה"ה), וכ"ם שם מב ר נטית הרמב"ם משיטת ר"ע, לפי שיותר מסתבר לקחת הכתוב כפשוטו. ומה שהרמב"ם שם לוקח גם את הדרשה של „על כן יעזב איש.." , היא לפי שדרשה זו נזכרה הרבה בבבלי וירוש'.

[1]) אין לנו פה עסק עם פרטי הענין ועם השאלה, אם שמיטת כספים מדאורייתא היתה נוהגת מימי הלל או לא, אבל דרשת הכתוב שבספרי וירוש', שרק היחידים מצווים על השמטת כספים ולא הב"ד, נכונה היא מצד עצמה, ואין מן הנמנע שהלל השתמש בה בקביעות תקנתו. וקרוב הדבר שהיו גם שאר חובות לגבי ב"ד וקופת הקהל שאין היחיד היה יכול להשתמט מהן בשנת השמיטה, בהיות שכדרי החיים החברתיים והמדיניים קשורים הם אל משטר קבוע ואל מסים תמידיים שאינם סובלים הפסק והנחה גם בשנת השמטה. ומן ההרגל הזה מובן, שלא ראו זרות מופלגה בתקנתו של הלל ולא ערערו עליה אפילו מתנגדיו. — היוצא לנו מזה, שתקנת פרוזבול

דרשה זו כולה מותאמה היא מאת הדרשן על צד הרמז בין בכללה בין בפרטיה, ומי שמבקש בפסוק זה ו׳ או ז׳ מצות בני נח אינו הולך על דרך הפשט. על המקור האמתי של שש מצות שאדה"ר נצטוה בהן כבר העיר במקצת בעל כוורי שני בוכוח א׳ ברמזו על מעשה קין שצידק על עצמו את הדין ואמר (בראש׳ ד, יג) גדול עוני מנשוא. הרי שידע ששפיכות דמים עון היא. בעונש דור המבול נזכר (שם ו, יא) ותמלא הארץ חמס, הרי גזל, ושם (פ"יב) כי השחית כל בשר את דרכו על הארץ, הרי ג"ע. ויש להוסיף על דבריו, שיראת קין מעונש מיתה, וכן מה שאמר למך (בראש׳ ד, כד) כי שבעתים יוקם קין וכו׳, מורה על דינים בכלל. ואם נחזיק בכללו של התלמוד, שאין עונשין אא"כ מזהירין, הרי נבין, שהתלמוד ראה בפרשיות הראשונות של התורה את המצות הראשונות מובלעות בהמשך הסיפורים. וממה שמסופר מחנוך שהתהלך את האלהים (שם ה,כד) וכן מנח (שם ו,ט) ומפסוקים אחרים יש להקיש שמושג עבודת השם לא היה זר לדורות הראשונים והדאוין הגתלים ביסודי עבודת ה׳ היותר עיקריים והיותר טבעיים הם לפי התלמוד הרחקת ע"ז וברכת ה׳. ועל דרך זה מובלעות בפרשיות הראשונות של התורה שש מצות הראשונות. ויותר ברורים הענינים בפרשיות שמאחר המבול, כמו בראש׳ כ,ג, הנך מת על האשה אשר לקחת והיא בעולת בעל, ואבימלך הבין היטב איסור אשת איש, רק הצטדק שאברהם הגיד „אחותי היא". והדרשן בבקשו פסוק אחד להסמיך לו את שש מצות אלו, מצא לנכון את הפסוק הראשון, שנאמר בו ציוי. ואולם חז"ל בעצמם מודים שלפי פשוטי הדברים לא נצטוה אדה"ר בפסוק זה רק מצוה אחת, עי׳ תנח׳ פ׳ יתרו ג׳ וס׳ והזהיר שם דף לג, א [1].

על הענין הזה מתבארת גם הברייתא (סנהד׳ נח,א) דתני׳ (בראש׳ ב,כד) על כן וכו׳. ר׳ אליעזר או׳, אביו. אחות אביו. אמו. אחות אמו. רע"א, אביו. אשת אביו. אמו. אמו ממש. ודבק, ולא בזכר. באשתו, ולא באשת חברו. והיו לבשר אחד, מי שנעשין בשר אחד, יצאו בהמה וחיה שאין נעשין בשר אחד. — מכל הסוגיא נראה, שההתאמה באה מן החוץ ולא מגוף הכתוב. ע"ש [2]. דרשות ממין זה באות לפעמים גם על פסוקים שבנו"כ, כמו פסח׳ מז,ב. מה, א. עה"ב יחזק׳ מה, טו. — י׳ הור׳ בסיף. (מח,ג 25) דרשת ר׳ אחא עה"ב משלי טז,יא. ושם 29 דרשת ר׳ לוי על קהל׳ ו,ב. ודומה לזו בבלי עירוב׳ נד, ב. על הכתוב שבשופטים ה, י.

---

[1] יותר נכון הוא שרק שש מצות מרומזות בפ׳ כפמ"ש במדרשים. ע"ע דבר"ר פ"ב. כב. שו"ט תליכ פ"א, י. ותנח׳ פ׳ יתרו ג, לאדם נתן לו מצוה אחת (כפי פשוטו של הפסוק). וכן ס׳ והזהיר פ׳ יתרו דף לג, א.

[2] גם פה אין מן הצורך להסתפק בהשערות בלבד, כי באמת ישנם פסוקים המורים על כל הפרטים הנרמזים בדרשה זו. פרשת עריות שבס׳ קדושים (ויק׳ כ, י..) מסיימת (פ"כג) כי את כל אלה עשו (הגויים) ואקוץ בם. ובסוף פרשת עריות שבס׳ אחרי וביחוד אחרי האזהרה על משכב זכור ומשכב בהמה נמצאה אזהרה מיוחדת (פ"כד—כה) אל תטמאו בכל אלה כי בכל אלה נטמאו הגוים אשר אני משלח מפניכם. ואפקוד עונה עליה וכו׳. ועי׳ י׳ יבמ׳ פ"יא. יב, א 25. מעיר ר׳ הילא בשם ר"ש על הפסוק הזה „מלמד שאין הקב"ה עונש אלא אם כן הזהיר". — ומן הדין הוא, שלפי פשוטן של הפרשיות האלה היה צריך להחליט, שכל דיני עריות בני נח מצווים עליהן, לולא כתוב אחר (בראש׳ כ, יב) וגם אמנה אחותי בת אבי היא אך לא בת אמי וכו׳. שמזה נראה, שרק הקורבא מצד האם אסורה לב"נ ולא מצד האב. עי׳ סוגית סנהד׳ נח, ב. וי׳ יבמ׳ פ"יא. יב, א 20.

מצוה. ולאחותו וכו׳ הרי שהלך לשחוט את פסחו ולמול את בנו וכו׳ לאחותו לא יטמא, אבל מטמא הוא למת מצוה. כל הדרשה באריכות בספרי נשא ו, ז. — כנראה, היתה דרכו של ר״ע לחדור עוד יותר אל פרטי ההתאמות.

(נדה לה, א) רבנן לא דרשי אתים (ויק׳ טו, לג) הזב, חדא. וזבו, תרתי. לזכר, בשלישי אקשיה רחמנא לנקיבה. ור״א דריש אתים. הזב חדא. את, תרתי. וזבו, תלת, ברביעי אקשיה רחמנא לנקיבה.

מענין אחר היא הדרשה (ת״כ אמר כב, כו) שור או כשב, פרט לכלאים. או עז, פרט לנדמה. כי יולד, פרט ליוצא דופן. והיה שבעת ימים, פרט למחוסר זמן. תחת אמו, פרט ליתום. דרשות כאלו נוסדו באמת על דיוק תוכן הכתוב ועי׳ בכור׳ נו, א. על המשנה שם מנה״מ. ואכמ״ל.

ב. ו— התאמה כללית ופרטית או התאמה כלולה. — תחת אשר ראינו במשלים שהבאנו רק התאמה פרטית, בעוד שהענין לפי כללו ותמצית תוכנו כבר מונח היה בכוונת הכתוב, והדרשן לא עשה דבר, רק נתן צורה רמוזית לפשוטו של הכתוב, הרי ישנן משלים. שגם הענין בכלל נצמד אל איזה כתוב רק דרך רמז. כלומר, הכתוב יש לו תוכן מיוחד. ובעל המדרש מחזיק בו לרמוז על ידו אל תוכן אחר, שאינו מונח בכוונת הכתוב. הסמכה כזו היא כולה סימבולית, ואין על המעיין לבקש בכתוב איזו הוכחה או סמך להתוכן הנסמך אל הכתוב. כי גם המדרש לא לזה התכוון, רק לסימן בעלמא.

מנקודת השקפה זו יצא לנו, שהכתוב והדבר הנדרש שתי רשויות נפרדות הן במדרשים כאלה ונתקשרו זו לזו על ידי חוטים דקים של רמז. ומידיעה זו מסתעף גם כן, שהרוצה לעמוד על שרשו ומקורו של הדבר הנדרש, אל יבקשנו בהכתוב הנסמך רק מחוצה לו, בקבלה או במקומות אחרים שבמקרא. הכרה זו יש בכחה להרחיק אותנו כמה פעמים ממשפט בלתי צודק כלפי בעלי המדרש ולהסיר מהם חשד של „מעיילי פילא בקופא דמחטא". — אין פה המקום להרבות במשלים ממין זה ואסתפק בביאור המשל שכבר הבאתי בסי׳ א׳ מס׳ הכוזרי סוף מאמר שלישי. (בר״ר פ׳טז, ו) ויצו.. ר׳ לוי אמר, צוהו על שש מצות, ויצו, על ע״ז הד״א (הושע ה, יא) כי הואיל הלך אחרי צו. ה׳, על ברכת השם, הד״א (ויק׳ כד, טז) ונוקב שם ה׳. אלהים, אלו הדיינין (שמו׳ כב,כז) אלהים לא תקלל. על האדם, זו שפיכות דמים (בראש׳ ט, ו) שופך דם האדם. לאמר, על גילוי עריות (ירמ׳ ג, א) לאמר הן ישלח איש את אשתו. מכל עץ הגן אכל תאכל, צוהו על הגזל.. א״ר יעקב דכפר חנן, מתי יעשה אוכל, מתי כשר באכילה, משישחט, רמוז על אבר מן החי. כן היא גם סנהד׳ נו, א בשריו״ח, רק שההתאמות הפוכות במקצת. וכן סע״ר פ״ה. פסדר״כ ר״פ בחדש השלישי ק.ב. כמו בבר״ר. ולפי״ז תהיה התמונה:

| ד | ג | ב | א |
|---|---|---|---|
| על האדם | אלהים | ה׳ | ויצו |
| (שפיכות דם) | (דינין או ע״ז) | (ברכת ה׳) | (ע״ז או דינין) |

| (ז) ו | ה |
|---|---|
| מכל עץ הגן אכל תאכל | לאמור |
| (גזל או לפי הבבלי גם אבמה״ח) | (גלוי עריות) |

הפּבודות החשובות של החכמים היתה בלי ספק להציע תוכן הכתוב לפרטיו הדרושים לקיום הענין בפיעל.

וכן הוא הענין גם (ספרי תצא כג,כב) כי תדור נדר לה׳, נאמר כאן נדר ונאמר להלן נדר (ויק׳ ז,טז) מה נדר האמור להלן נדר ונדבה, אף נדר האמור כאן נדר ונדבה. וכו׳. לה׳ אלהיך, אלו הדמים והערכים והחרמים וההקדשות. לא תאחר לשלמו, הוא ולא חילופיו. כי דרוש ידרשנו, אלו חטאות ואשמות עולות ושלמים. ה׳ אלהיך, אלו צדקות ומעשרות ובכור ופסח. מעמך, זה לקט שכחה ופאה. והיה בך חטא, ולא בקרבנך חטא. ר״ה ה, ב. ירוש׳ שם פ״א ה״א. נו,ג 65. ותמונתה דומה לתמונה הקודמת. —;

(סנהד׳ עג, א בסוף) א״ק (דבר׳ כב, כו) ולנערה וכו׳. נער, זה זכור. נערה, זו נערה המאורסה. חטא, אלו חייבי כריתות. מות, אלו חייבי מיתות ב״ד. — ותמונתה

| א | ב | ג | ד |
|---|---|---|---|
| לנער (כתיב) | לנערה (קרי) | חטא | מות |
| (זכור) | נערה המאורסה | (חייבי כריתות) | חייבי מיתות ב״ד. |

המדרש הזה נראה בסקירה הראשונה כמוסיף על דברי הכתוב, ואינו אלא מפרש כוונתו לפי דרכו המיוחד. כי ברור הדבר שבדין נערה המאורסה רצתה התורה לפטור את האונס מן עונש ב״ד, כמו שנדרש בספרי ובמובן כולל נדר׳ כו, א. „אנוס רחמנא פטריה״ ובהיות שנערה המאורסה שחטאה במזיד נענשת במיתת ב״ד, הרי לנו בזה מקור לכל עברה שנענשה במיתה וכ״ש עברות קלות מזו, שהאנוס פטור. וע״ע לשון הרמב״ם סנהד׳ פ״כ ה״ב.

(ספרי תצא כד, ח) השמר, זה לא תעשה. בנגע, זה שער לבן. הצרעת, זו מחיה.. אין לי אלא נגעי אדם, נגעי בגדים ונגעי בתים מנין? ת״ל, ככל אשר יורו אתכם וכו׳ אין לי אלא מתוך החלט וכו׳. עשבה״ע. ההתאמה הוקבעה פה על שבעה פרטים ותמונתה ג״כ על האופן שאמרנו. —

גם זה הוא כלל שנפרט בהתאמה מדויקה לתוכן הכתוב, רק שהמלות המסומנות אינן מורות דוקא על הפרטים המכוונים.

וכן (ברכ׳ ה, א) וא״ר לוי בר חמא ארשב״ל, מ״ד (שמו׳ כד, יב) ואתנה לך וכו׳. לוחות, אלו עשרת הדברות. תורה זה מקרא, והמצוה, זו משנה. אשר כתבתי, אלו נביאים וכתובים. להורותם, זה גמרא. מלמד שכולם נתנו למשה מסיני. — בהתפרטות זו כבר ישנם יסודות היסטוריים (כלומר הצעת תוכן הדת לפי החבורים שקבלו צורתם הקבועה במשך תקופות ידועות, כמו שני החבורים היסודיים משנה ותלמוד). —

ועל דרך זו היא גם הדרשה (ת״כ אחרי יח, ד) משפטי, אלו הדינים. חקתי, אלו המדרשות. תשמרו, זו המשנה. ללכת בהם זה המעשה. —

דרשות דומות לאלו אבל בסגנון קצת משונה (זבח׳ ק, א) ,דתניא רע״א (במד׳ ו, ו־ז) נפ״ש אלו הקרובים. מת, אלו הרחוקים. לאביו, אינו מטמא, אבל מטמא הוא למת מצוה. לאחיו, שאם היה כהן גדול וכו׳, אבל מטמא הוא למת

65) ואן כאנו קד פצלו אלפאט הדא אלפסוק וגעלו מנה כל כלמה למעני לכן אלגרץ אלחאצל מן כל מא ד̇כרו ך הו אן מצות עשה הי תתבית כל מא ילפט בה אלאנסאן מן אלזאם נפסה שי מן אלאשיא.

| א | ב | ג |
|---|---|---|
| ולהבדיל בין הקדש ובין החול | בין הטמא ובין הטהור | ולהורות את בני |
| דמים, ערכים, תרמים, הקדשות | טומאות וטהרות | הוראות |
| **ד** | **ה** | **ו** |
| את כל החקים | אשר דבר ה׳ אליהם | ביד משה |
| (אלו המדרשות) | (אלו ההלכות) | (מקרא או גמרא) |

בהתאמה א׳ ההתפרטות היא לפי התוכן ההלכי, ב׳ וג׳ מתאימות אל פירוש המלות, אבל ד׳ ה׳ ו׳ רמזיות הן לגמרי.

אחר העיון נראה, ששני פירושים שונים היו לחז״ל אל פסוק זה, פירוש לפי משמעו של הכתיב ופירוש רמזי שלפנינו, ושניהם שוים זה לזה בתוכן אבל לא בצורה. מן הפירוש הפשוט נמשך דרך כלל ששכור אסור להורות בכל דבר שיש בו נגיעה לשאלות של קדש וחול, טומאה וטהרה, איסור והיתר, דין ומשפט. ומזה נמשך גם שאסור לו ללמד הלכות, כי בשכרותו עלול לטעות בהן וגורם לשומעיו שיתנהגו על פי לימודיו המוטעים. כל זה אמת ונכון מצד פשט הכתוב. אמנם הדרשן רוצה לתת לנו סימנים סימבוליים בכתוב עצמו על כל הפרטים שהוגבלו מכבר, אבל רק בדרך רמז ולא על פי דקדוק הלשון וחקי ההגיון, ולכן אין לנו בו רק הרמז והסימן.

היוצא לנו מהברה זו היא, שבדרשות רמזיות כאלה יש לנו להפריד היטב בין החלק הסימבולי ובין החלק התוכני. החלק הסימבולי אין לך בו אלא סימנו בלבד. וכמו שאין מקשין על דרשות אגדיות[1], כך אין מקשין על רמזים וסימנים. אבל בנוגע להחלק התוכני, שם יש מקום גם לחקירה ועיון. כי ברור הדבר שהדרשן לקח את החומר מן המוכן, רק הקישור הרמזי עשה מדעת עצמו.

(ספרי תצא כג, כד) מוצא שפתיך, זו מצות עשה. תשמור, זו מצות ל״ת. ועשית, זו אזהרה לב״ד שיעשוך. כאשר נדרת, זה נדר. לה׳ אלהיך, אלו חטאות ואשמות, עולות ושלמים. נדבה, זו נדבה. אשר דברת, אלו קדשי בדק הבית. בפיך, זו צדקה[2]). ר״ה ו, א. י׳ ר״ה פ״א ה״א. נו, ג 70. וזבח׳ ב,ב תוד״ה ואם לאו כ׳: אע״ג דבפ״ק דר״ה דריש ליה לענין בל תאחר דלא שייך לאחר שחיטה, הכא דריש מפשטיה דקרא דמשמע דקרי ליה לנדר נדבה. — ותמונתה

| א | ב | ג | ד |
|---|---|---|---|
| מוצא שפתיך | תשמור | ועשית | כאשר נדרת |
| (זו מ״ע) | (זו מצות ל״ת) | (אזהרה לב״ד שיעשוך) | נדר |
| **ה** | **ו** | **ז** | **ח** |
| לה׳ אלהיך | נדבה | אשר דברת | בפיך |
| (חטאות, אשמות, עולות ושלמים) | נדבה | (קדשי בדק הבית) | (צדקה). |

אין בכוונת המדרש הזה רק לנתח ליסודותיו, מה שכבר נאמר בכתוב דרך כלל. ובאמת לא הוסיף המדרש דבר מדעתו, רק הציע את הענין הזה בעצמו לפי פרטיו. התפרטות כזו תועלתה מרובה בעולם המעשה, ואחת

[1]) מובא בסוף הקדמת מר״נ „יקולון אין מקשין בהגדה״, ומזה נראה שהרמב״ם היה לו גם במאמר זה מקור ישן שנאבד מאתנו. ע״ז מורה מלת „יקולון״ וגם העובדא שהמאמר בעצמו מובא עברית ולא ערבית.

[2]) הרמב״ם הרגיש במין זה מן המדרשים שהענין בדרך כלל מובלע בכוונת הכתוב בשלמותו, ורק הפרטים המעשיים מותאמים מן הדרשן אל מלות הכתוב על צד הרמז וכ׳ על זה בס׳ המצות מ״ע צ״ד ובגוף הערבי צד

הרמז[1]. — תמונת ההתאמה לפי הגבלתנו במשל הקודם לזה, היא:

| א | ב | ג | ד |
|---|---|---|---|
| כי יפלא | ממך | דבר | למשפט |
| (מופלא שבב״ד) | (עצה) | (הלכה) | דין |
| ה | ו | ז | ח |
| בין דם לדם | בין דין לדין | בין נגע לנגע | דברי |
| דם־נדה־זיבה־יולדת | דיני־ממונות־נפשות־מכות | נגעי־אדם־בתים־בגדים | (ערכין, חרמין הקדשות) |
| | ט | | י |
| | ריבות | | בשעריך |
| | (השקאת סוטה, עריפת עגלה טהרת מצורע) | | (לקט, שכחה ופאה) |

בין עשרה יסודות ההתאמה שבקבוצה זו ישנן שש התאמות מחודשות, שהדרשן בנה את חידושיו לא על חקי הלשון או ההגיון, רק על דרך רמזי וסימבולי. ביסוד א׳ יש עוד לדרשן קצת אחיזת יד בשויון שרש המלה, אבל בהתאמות ב׳ ג׳ ח׳ ט׳ י׳ אין שום יחס פנימי או חיצוני בין היסודות המותאמים, ורק ההפץ למצוא לכל פרט סימן בכתוב הביא את הדרשן לידי התאמה רמזית זו. ואפילו ההתאמות המוסכמות והמיושבות לפי הלשון אין ערכן שוה. ענין „בין דם לדם״ מבאר הרמב״ן לפי פשוטו בענין רציחות. „בין נגע לנגע״ מתפרש גם על פצע וחבורה.

הכלל העולה לנו מזה הוא, שההתאמה הפרטית רמזית היא או סימבולית, רק לפי תמונתה החיצונית יש לה דמיון להתאמות הגיוניות. ויחד עם זה יש להדגיש עוד הפעם, שהלימוד לפי תוכנו הכללי הוא הוא המכוון בדברי הכתוב לפי האמת. רק התפרטות הכלל ליסודותיו המעשיים ונתוח הכתוב לפי מספר היסודות היא מלאכה רמזית מצד הדרשן.

בפ׳ שמיני (י, ט—יא) מפורש איסור שתיית יין למי שבא אל אהל מועד וכן למי שבא להבדיל בין הקדש ובין החול ובין הטמא ובין הטהור וכן למי שבא להורות וכו׳. כמובן הוזקקה ההלכה לבאר בדיוק מפורט כל מה שנאמר לשתויי יין לפי כוונת פרשה זו ומה שהותר לו, והדרשן מכנים גם פה כל פרטי ההלכה אל חלקי הכתוב בדרך רמז. — (ת״כ שמיני י, יא) ולהבדיל בין הקדש ובין החול, אלו הערכין. בין הטמא ובין הטהור, אלו הטומאות והטהרות. ולהורות את בני ישראל, אלו ההוראות. את כל החוקים, אלו המדרשות. אשר דבר ה׳ אליהם, אלו ההלכות. ביד משה, זה המקרא. יכול אף התרגום, ת״ל ולהורות[2]). ובקצת הוספות כרית׳ יג, ב. — והתמונה לזה

---

[1]) מה שיש להעיר על שיטת ר׳ נתן שדורש „וביום שמחתכם״ על התמידים עי׳ הערת רחש״ה שם. הגר״א הגיה את לשון ספרי ועושה מן הדרשה ההגיונית דרשה רמזית כי התמונה לפי הגהתו היא

| א | ב | ג | ד |
|---|---|---|---|
| וביום | שמחתכם | ובמועדיכם | ובראשי חדשיכם |
| (שבת, ולר״נ תמידים) | שלש רגלים | (ראש השנה ויה״כ) | ראשי חדשים. |

אמנם בכ״י אין סעד להגהה זו.

[2]) נ׳ שגי׳ הבבלי היא הנכונה והשלמה, כי גם בספרי תצא כג, כב. לא נזכרו ערכים לחוד, כבקבוצה שלפנינו „הדמים והערכים והחרמים וההקדשות״. והסיום נוטה לגמרי „ביד משה, זה גמרא. יכול אף המשנה, ת״ל ולהורות. ר׳ יוסי בר יהודה או׳, יכול אף גמרא, ת״ל ולהורות״ עשכה״ע.

סנהדר' פו,ב בסוף, ת"ר וכו'. — אין בדרשה זו שום ענין חדש מצד עצמו, רק קבוצה של פרטים השייכים לכלל אחד, ובאמת הפליא הדרשן לסדר את המושגים כפי המלות שיש להן דמיון קרוב או רחוק אל המושגים הנזכרים. כמובן, ישנן גם פה השואות דחוקות, אשר כל עיקרן לא בא, אלא למלא את סכום המושגים שבקבוצה, אבל אין בזה כלום, כי הרמז המבוקש נסמן כמילואו, ובכן נשלם תפקיד הדרשה [1].

ובנוגע לדרכם של בעלי המדרש בקביעות רמזים וסימנים כאלה יש עוד להעיר, שיש להם גם בזה יסוד מקורי ממקום אחר, והוא שישנם מקראות מזכירים מושגים קרובים בענין זה בצד זה, באופן שהאחד מוכיח על חברו והמפורש מעיד על הסתום, כמו (ספרי בהעל' י,י פ"עז) וביום שמחתכם, אלו שבתות . „ ובמועדיכם, אלו שלש רגלים, ובראשי חדשיכם, כמשמעו. — הנה על ראשי חדשיכם אין שום ספק שמורה על ראש חדש; מלת מועדיכם מורה גם כן על פי הרוב על שלש רגלים, אבל יתכן שיכלול גם ראש השנה ויוה"כ. כי פרשת המועדים באמור (ויק' כג) מתחלת ב"אלה מועדי ה'" ומסיימת ג"כ ב„מועדי ה'" וביניהם כל המועדים ואפי' ר"ה ויה"כ; וכן יש שם גם שבת. רק שהשבת פרשה קטנה מיוחדת היא, המתחלת אמנם גם כן ב„מועדי ה'" אמנם אחרי סיומה, עוד הפעם מתחיל הכתוב מחדש ב„אלה מועדי ה'", כמו חפץ לקבוע מקום מיוחד לשבת ומקום מיוחד ל„מועדים". ועתה אם ישאל השואל, על מה רומזות „וביום שמחתכם". הרי התשובה באה כמו מאליה, ששתי מלות אלה מורות בהכרח על השבת. הפירוש הזה יתכן גם לפי הפשט, כי ברור הדבר שבמלות „וביום שמחתכם" כוון הכתוב אל יום ידוע, שהוא יום שמחה, ובהיות שאר ימי שמחה נזכרים בפירוש, הרי לא נשאר יום אחר רק יום השבת. ואף שמליצת „יום שמחה" אינה שגורה אצל שבת, בכל זאת יש רגלים לדבר שעל השבת כוון הכתוב, א) לפי שהשבת נזכרה בפ' אמור לפני שאר כל המועדים וגם פה נזכרה ראשונה, ב) בהמשך שאר ימים טובים יתכן היטב כינוי „יום שמחה" גם על השבת כמו שתקרא „מועד" בפ' אמר בהמשך שאר המועדים.

התאמות כאלה טפוסיות הן ואפשר להכניסן למסגרת תמונה קבועה באופן כזה:

| א | ב | ג |
| --- | --- | --- |
| וביום שמחתכם | ובמועדיכם | ובראשי חדשיכם |
| (שבת) | שלש רגלים | ראש חדש |

ההתאמה שבמסגרת היא החידוש שבדרשה. בדרשה שלפנינו ההידוש הזה כמעט מוכרח הוא לפי חקי ההגיון, כי מאחר ששאר כל המועדים נמנו ביחוד, לא נשאר לנו למען „וביום שמחתכם" רק השבת. ולכן יש לכנות ההתאמה שבדרשה זו התאמה הגיונית. אמנם בדרשה הקודמת של ספרי על „כי יפלא" אין ההתאמה ש"ה לזו, רק דומה לה בתמונתה החיצונית, כי הפרטים המותאמים מכח דרשה, לא על פי חקי ההגיון הותאמו רק על דרך

[1]) סנהדר' פח, ב תודיה ואין לנו וכו'. כל הנך דרשות דדרשי' לעיל מקרא דכי יפלא, לא חייש.

(ויק"ר פ"כז, ג) תמן תנינן כל השופרות כולן כשרות חוץ משל פרה, ולמה חוץ משל פרה, אלא מפני שהוא קרן של עגל, וכתיב (שמו' לב, ח) עשו להם עגל מסכה.[1] (שם) עה"כ (ויק' כב, כז) שור או כשב, וכי שור נולד, והלא עגל נולד, אלא משום עשו להם עגל מסכה, לפיכך קראו הכתוב שור ולא עגל. פסדר"כ שור או כשב עו, א"ב. ת"ב אמור יא.

(י' יומא פ"א ה"א. לח, א 13) א"ר חייה בר בא, בני אהרן בא' בניסן מתו, ולמה הוא מזכיר מיתתן ביוה"כ, ללמדך, שכשם שיוה"כ מכפר על ישראל, כך מיתתן של צדיקים מכפרת על ישראל. א"ר בא בר בינה, למה סמך הכ' מיתת מרים לפרשת פרה, ללמדך שכשם שאפר פרה מכפר' על ישרא', כך מיתתן של צדיקים מכפרת על ישראל. עע"ש דרשות דומות. ב' מ"ק כח, א. ויק"ר פ"כ. יב. ת"ב אחרי י.

דרך מיוחד לבעלי המדרש להביא התאמה פרטית בין המקרא והמעשה הנסמך לו. המעשה בעצמו יתכן שהוא מורכב מכמה פרטים מקוריים או גם מפרטים שנהוו לרגל התפתחותו של המעשה או גם על צד ההסכמה. וכבר אפשר שבעיקר הענין מורה הכתוב על המעשה בדרך כלל, אבל לא על פרטיו, והדורש מפרט את לשון הכתוב לחלקיו עד שהשכיל להסמיך כל פרט מפרטי המעשי' אל איזו מלה ממלות הכתוב. התאמה כזו גם כן סימבולית היא. ויש להבחין בזה בין הדרשות המגבילות את ההתאמה על הפרטים בלבד בעוד שעיקר הענין נכלל בכתוב בפירוש, ובין הדרשות המסמיכות את כל הענין, הכלל והפרטים בדרך רמז אל לשון הכתוב. ולביאור הענין אביא משלים לשני מיני הדרשות.

א. התאמה מוגבלת על הפרטים בלבד. — הנה בפ' שופטים (יז, ח—יב) מסופר איך צריך להתנהג, אם אי אפשר להביא לידי בירור איזה דין או הלכה באחד מבתי הדינים שבגבולין, תמצית הענין הוא, שהב"ד שאינו יכול לבוא לכלל החלטה, מגיש ספקותיו אל הב"ד הגבוה שבירושלים. בטבע הענין מונח, אף שאינו מפורש בכתוב, שלא ב"ד כולו הולך אל ב"ד הגבוה רק המופלא שבב"ד (ת' סנהד' פ"ז, א). וכן מונח בטבע הענין, שהספק אפשר שיפול בכל מיני ההלכות והדינים, והכתוב, כפי דרכו בכמה מקומות, אינו מזכיר רק איזו משלים לדוגמא (דם, דין, נגע). ועתה מה עושה בעל המדרש? הוא מנתח לשון הכתוב לחלקיו ועל דרך זה הוא מכנים לתוכו על צד הרמז כל הפרטים השייכים לענין זה בפועל ובמעשה, עד שהלומד לשון הכתוב ביחד עם המדרש, קולט אל זכרונו את הענין המבוקש עם כל פרטיו המעשיות. על פי השקפה זו יובנו היטב דברי המדרש (ספרי שופטים יז, ח) כי יפלא, במופלא שבבית דין הכתוב מדבר. ממך, זו עצה. דבר, זו הלכה. למשפט, זה הדין. בין דם לדם, בין דם נדה לדם זיבה לדם יולדת. בין דין לדין, בין דיני ממונות לדיני נפשות ודיני מכות. בין נגע לנגע, בין נגעי אדם לנגעי בתים לנגעי בגדים. דברי, אלו ערכין וחרמין והקדשות. ריבות, זו השקאת סוטה ועריפת העגלה וטהרת מצורע. בשעריך, זה לקט שכחה ופאה.

[1]) אמנם במשנה ר"ה פ"ג, ב. הטעם „מפני שהוא קרן".

האלהים יבא דבר שניהם, הרי כאן אחד, אשר ירשיעון אלהים, הרי כאן שנים, ואין ב"ד שקול, מוסיפין עליהם עוד אחד, הרי כאן ג' ע"ש כל הסוגיא.

וכן יש לחשוב בין הדרשות הסימבוליות שיטתו של ר' נחמיה במשנה (סנהד' ב, ב) וכמה יהא בעיר ותהא ראויה לסנהדרין.. רנ"א מאתים ושלשים, כנגד שרי עשרות. וכן שיטתו של רבי (שם יח, א בראש) שצריך להיות בעיר מאתים ושבעים ושבעה וכו' כי היא היא השיטה המובאה בירוש' שם (יט, ג 45) מ"ט דרבנן (צ"ל רבי) והוא שיהא שם שנים עשר סנהדראות של י"ב שבטים ומשה על גביהן (כלומר צריך שיהא בעיר מספר יושביה כמספר י"ב סנהדריות של י"ב שבטים, והיא י"ב פעמים כ"ג ומשה על גביהן, הרי מאתים ושבעים ושבעה) [1].

(סנהד' טו, א) הקרקעות תשעה וכהן. מנה"מ, אמר שמואל, עשרה כהנים כתובים בפרשה (ויק' כז, ח–כא), חד לגופיה וכו'.

ז. מיני הדרשות הסימבוליות.

סימבולים מקוריים וסימבילים נסמכים. — במשלים שהבאנו אנו רואים סימבולים מקוריים, כלומר השפעה ישרה של הכתוב על חיי הדת בכחו הסימבולי בלבד. אם התורה היתה משתמשת בדבור הרביעי ב„זכור" בלבד או ב„שמור" בלבד, לא היה עולה על לב „ההוא סבא" לקחת ב' מדאני דאסא לכבוד שבת. כל צורתה ותכניתה של התפילה היתה אחרת משהיא עתה, אם מסדריה לא היו מוצאים בתורה ובכה"ק את הרמזים והצירופים המעוררים את הלב לעבודת הבורא באופנם ובסגנונם הנוכחי. — בעל קרית ספר כבר מעיר על תכונתו זו של הרמז רק שהוא קורא אותו אסמכתא וכ' בהקדמתו ספ"ד „שיש בהם אסמכתא בכתוב, שאם לא היה אותו הסמיכות, לא היו מצוים באותו האופן, כמו ג' סעודות של שבת מפני הכתוב היום היום שלשה פעמים. שאילו לא היה כתוב כך, לא היו מתקנים שלש סעודות, אלא היו מספיק בשנים, או אילו היו מתקנים ארבעה". עע"ש ענין דומה לזה בראש הפרק.

אנהנו לפי דרכנו נכנה סימבולים כאלה, שנותנים צורה ותכנית לאיזה מעשה דתי, סימבולים מקוריים. — אמנם ישנן כמה דרשות, שמשתמשות גם כן בכח זה של הסימבוליות, אבל לא כמו מקור לפעולה דתית, רק כמו חוט המקשר איזו ענין דתי עם איזה מקרא על צד הרמז והסימן. הענין הדתי יש לו מציאות נפרדה גם מבלעדי הרמז ואינו משתנה במאומה גם אחר שנצמד ✓ המקרא, וכל מלאכתו של הדורש היא רק מלאכה מליצית ולימודית בלבד. התועלת הנמשכת מדרשות כאלה היא רק עיונית ולא מעשיית. — דרשות ממין זה נכנה פה בשם סימבולים נסמכים. והמשל בזה (חול' קלד, ב) דורשי חמירות היו אומרים, הזרוע כנגד היד, וכה"א (במד' כה, ז), ויקח רומח בידו, ולחיים כנגד תפילה, וכה"א (תלים קו, ל) ויעמוד פינחס ויפלל, קיבה כמשמעה, וכה"א (במד' כה,ח) ואת האשה אל קבתה. — דרשה זו אינה אלא רמז חיצוני, כי הענין בעצמו (מתנות זרוע לחיים וקיבה) כבר מוגבל כל צרכו בלי כל רמז.

[1]) בנוגע לתיקון הגי' ובירור כל הענין עי' מפתח התלמוד ע' אב בית דין I 83 אות ג' והערה שם.

(מכיל׳ בשלח יז, יב) ואהרן וחור תמכו בידם, מכאן אמרו, אין פוחתין מג׳ בני אדם עוברין לפני התיבה בתענית ציבור.

(י׳ תענ׳ פ״ב ה״א. סה, א 38) ונותנין אפר מקלה על גבי התיבה וכו׳, ר׳ יודן בי רב מנשה ור׳ שמואל בר נחמן, ח״א כדי להזכיר זכותו של אברהם, וח״א כדי להזכיר זכותו של יצחק. מ״ד כדי להזכיר זכותו של אברהם, בין עפר בין אפר, על שם (בראש׳ יח, כז) ואנכי עפר ואפר. מ״ד כדי להזכיר זכותו של יצחק, ובלבד אפר, רואין עפרו של יצחק כאילו צבור ע״ג מזבח.

ה. – ערבי פסחים – (י׳ פסח׳ פ״ב ה״ה. כט, ג 10) ר׳ חייה בש״ר הושעיה, כל עצמן אין הדבר תלוי אלא בחזרת (עיקר מצות מרור)„ מה חזרת׳ תחילתה מתוק וסופה מר, כך עשו המצריים לאבותינו במצרים, בתחילה (בראש׳ מז, ו) במיטב הארץ הושב את אביך ואת אחיך. ואח״כ (שמו׳ א, יד) וימררו את חייהם וכו׳. הרמז הזה אינו תלוי בלשון הכתוב דוקא, כי נכון הוא גם מצד המאורעות בעצמן, וכן מובא המשל הזה בבבלי פסח׳ לט, א מבלי השתמש בלשון הכתוב ועי׳ רש״י שמתאמץ לפרש הענין שלא מלשון הכתוב, אבל העיקר נ׳ כנוסח הירוש׳, כי חביבות הכתוב גדולה היתה מאד על הדרשן.

(י׳ פסח׳ פ״י ה״א. לז, א־ב) מנין לארבעה כוסות? ריו״ח בש״ר בנייה, כנגד ד׳ גאולות וכו׳ והוצאתי, והצלתי, וגאלתי, ולקחתי (שמו׳ ו, ו־ז). ריב״ל או׳ כנגד ד׳ כוסות של פרעה (בראש׳ מ, יא) וכוס פרעה בידי, ואשחט אותם אל כוס פרעה, ואתן את הכוס וכו׳, (יג) ונתת כוס פרעה בידו. ר׳ לוי אמר, כנגד ד׳ מלכיות, ורבנן אמרי, כנגד ד׳ כוסות של פורענות וכו׳. ע״ע חולין צב,א. ורש״י פסח׳ קח,א בסוף: ד׳ כוסות, שלשה כנגד שלשה כוסות שנאמרו בפסוק זה, וכוס פרעה בידי, וגו׳ ורביעי ברכת המזון.

(י׳ ברכ׳ ספ״ז) א״ר אחא שלשה דברים נאמרו בכוס של ברכה, מלא עיטור ומודח, ושלשתן בפסוק אחד (דבר׳ לג,כג) נפתלי שבע רצון ומלא ברכת ה׳, שבע, עיטור, רצון, מודח, מלא כמשמעו.

ו. – אישות – (כתוב׳ ה,א) דתני בר קפרא, בתולה נישאת ברביעי ונבעלת בחמישי, הואיל ונאמרה בו ברכה לדגים. אלמנה נישאת בה׳ ונבעלת בששי, הואיל ונאמרה בו ברכה לאדם.

(י׳ שבת פ״ב. ה, ב 39) אדם הראשון דמו של עולם, דכ׳ (בראש׳ ב, ו) ואד יעלה מן הארץ, וגרמה לו חוה מיתה, לפיכך מסרו מצות נדה לאשה. ובחלה, אדה״ר חלה טהורה לעולם היה, דכ׳ (ז) וייצר ה׳ אלהים את האדם עפר מן האדמה, וכו׳, וגרמה לו חוה מיתה, לפיכך מסרו מצות חלה לאשה. ובהדלקת הנר, אדה״ר נרו של עולם היה, שנ׳ (משלי כ, כז) נר אלהים נשמת אדם, וגרמה לו חוה מיתה, לפיכך מסרו מצות הנר לאשה.

(י׳ סוטה פ״א ה״ו. יז 24) ולמה חבל מצרי (קושרים על הסוטה)? א״ר יצחק, לפי שעשת כמעשה מצרים. ג״ב עשה״כ (ויק׳ יח, ג).

ז. – בתי דינים – (סנהד׳ ג, ב) ג׳ מנלן (שצריך בית דין של שלשה)? דתנ״ר (שמו׳ כב, ז) ונקרב בעל הבית אל האלהים, הרי כאן אחד, (ח) עד האלהים יבא דבר שניהם, הרי כאן שנים, אשר ירשיעון אלהים, הרי כאן שלשה, ד״ר יאשיה. ר׳ יונתן או׳ ראשון תחלה נאמר, ואין דורשין תחילות, אלא עד

התורה על ערבי שבתות (להדליק נרות שבת מבעוד יום) ע"ע שבת כג, ב כל הענין.

(שבת קיט,ב) אמר רבא ואיתימא ריב"ל, אפי' יחיד המתפלל בע"ש צריך לומר ויכולו, דא"ר המנונא, כל המתפלל בע"ש ואומר ויכולו, מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית, שנ' (בראש' ב, א) ויכולו, אל תקרי ויכולו אלא ויכלו.

(שבת קיז, ב בסוף) ת"ר כמה סעודות חייב אדם לאכול בשבת, שלש. ר' חידקא או', ארבע. ושניהם מקרא אחד דרשו (שמו' טז, כה) ויאמר משה אכלוהו היום כי שבת היום לה' היום לא תמצאוהו בשדה. ר' חידקא סבר, הני תלתא היום לבר מאורתא ורבנן סברי בהדי דאורתא. —

(שבת קיז, ב) א"ר אבא, בשבת חייב אדם לבצוע על שתי ככרות, דכ' (שמו' טז, כב) לחם משנה. עשכה"ע.

(י' ברכ' פ"ח ה"ז. יב,ג בראש) אין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו. דרש ר' זעירא בריה דר' אבהו (בראש' א, ג) וירא אלהים את האור כי טוב ואח"כ ויבדל אלהים בין האור ובין החשך.

ג. — ראש השנה — (ר"ה לב, א) הני עשרה מלכיות (שבתפלת ר"ה) כנגד מי? א"ר (לוי), כנגד עשרה הילולים שאמר דוד בס' תלים. הילולים טובא הוו? הנך דכתיב בהו (תלים קנ,ג) הללוהו בתקע שופר. רב יוסף אמר, כנגד עשרת הדברות שנאמרו לו למשה בסיני. ריו"ח אמר, כנגד עשרה מאמרות שבהן נברא העולם וכו'. ע"ש כל הסוגיא. השערתו של ריו"ח היא היותר קרובה, כי סדרי התפלה של ר"ה, ובפרט תפלת מוסף רומז אל בריאת העולם ומסודר על פי השיטה (ר' אליעזר בר"ה יא, א) שבראש השנה נברא העולם, ולכן מתבקשים רמזי הכתוב השייכים לענין זה. כל המחלוקת שנויה גם מגי' כא ב. בבחינת ההלכה, דתני רב שימי, אין פוחתין מי' פסוקים בבית הכנסת, וגם לרמז זה יש שייכות פנימית ע"פ מ"ש (שבת פח,א) עה"כ (בראש' א, לא), שהתנה הקב"ה עם מעשה בראשית ואמר להם, אם ישראל מקבלים את התורה, אתם מתקיימין, ואם לאו, אני מחזיר אתכם לתוהו ובוהו. על כל פנים אנו רואים מזה, שהרעיון הסימבולי הטביע חותמו על התפלה וקבע מדה ומנין בקריאת התורה. עי' י' תענית פ"ד ה"ג. סח,א בסיף ורע"ב. הלשון קטוע.

לענינגו שייך עוד במקצת הרמז בבגדי כהונה (י' יומא פ"ז ה"ג. מד,ב 47) מפני מה (כה"ג ביוה"כ) אינו משמש בבגדי זהב? .. א"ר לוי, שאין קטיגור נעשה סניגור, אתמול כתיב בהם (שמו' לב, לא) ויעשו להם אלהי זהב, ועכשיו הוא עומד ומשמש בבגדי זהב.

ד. — סדר תעניות — (י' תענ' פ"ד ה"ד. סח, ב 10) תני, אנשי משמר היו מתענין בכל יום. בשני היו מתענין על מפרשי ימים (בראשית א, ו) ויאמר אלהים יהי רקיע בתוך המים. בשלישי היו מתענין על יוצאי דרכים (ט) ויאמר אלהים יקוו המים מתחת השמים. ברביעי היו מתענין על התינוקות, שלא תעלה אסכרה לתוך פיהם (יד) יהי מאירות, מארות כת׳ב. בחמישי היו מתענין על המעוברות שלא יפילו ועל המיניקות שלא ימותו בניהן (כ) ויאמר אלהים ישרצו המים שרץ נפש חיה. וכו'.

אלו השופרות.. מנין שהן שלש של שלש שלש? ת״ל, יום תרועה, זכרון תרועה, שופר תרועה. עד כדון כר׳ עקיבא.. תני ר׳ ישמעאל, ותקעתם תרועה. ותקעתם תרועה שנית, תרועה יתקעו למסעיהם וכו׳. ע״ע ת״כ אמור כג, כד. ובבבלי (ר״ה לד, א) ושלש תרועות נאמרו בר״ה (ויק׳ כג, כד) שבתון זכרון תרועה, (במד׳ כט, א) יום תרועה, (ויק׳ כה, ט) והעברת שופר תרועה, ושתי תקיעות לכל אחת ואחת, מצינו למדין שלש תרועות ושש תקיעות נאמרו בר״ה, שתים מד״ת ואחת מד״ס. שבתון זכרון תרועה והעברת שופר תרועה מד״ת, יום תרועה יהיה לכם לתלמודו הוא בא (ביום ולא בלילה). עשבה״ע.

אין שום ספק שדרשה זו רמזית או סימבולית היא, כי לא על דרך צווי בא הכתוב לומר שצריך לתקוע שלש של שלש שלש, רק אנחנו סומכים בהגבלת מנין התקיעות על מה שנכפלה בשלש פרשיות שונות מלת „תרועה״. ורק לפי שיש דעה אחת, שאין למנות כל שלשת ה„תרועות״ כי „יום תרועה יהיה לכם לתלמודו הוא בא״, לכן „שתים מדברי תורה ואחת מדברי סופרים״. הרי שבינוי „דברי תורה״ יאות גם על דרשה סימבולית ובלבד שדמקרא יהיה המקור האמתי להדרשה, ולא הקבלה, התקנה או המנהג. וכן הוא הענין ריש סנהד׳ בענין בית דין של שלשה וכפי שיבא עוד.

וכן (מכיל׳ בא יג, ב) עה״כ (דבר׳ ח, י) וברכת, זו ברכה ראשונה. על הארץ, זו ברכה שניה. הטובה, זו ירושלים וכו׳. אשר נתן לך, שגמלם כל טוב. ובת׳ ברכות פ״ז (פ״ו), א. כה״ע עד „אשר נתן לך, זו הטוב והמטיב״. ברכ׳ מח, ב. י׳ שם פ״ו ה״א. יא, א 52 דר׳ ישמעאל או׳ הטוב והמטיב דבר תורה, דכ׳ ואכלת וכו׳. אשר נתן לך, זה הטוב והמטיב. — מזה נראה שר״י החזיק בה כבדרשה סימבולית, והחשיבה לדבר מן התורה. — ועוד נראה להלן שלא הוקבע שם מיוחד לדרשות ממין זה ונקראות גם כן בשם הכולל „אסמכתא״.

ועתה אשוב אל איזה משלים סימבוליים שיש להם שרש עמוק בחיי הדת.

א. — סימבולים בסדר התפלות — (י׳ ברכ׳ פ״ד ה״ג ז, ד בסוף) ולמה שמונה עשרה? ריב״ל או׳ כנגד י״ח המזמורות שכתוב מראשו של תלים עד יענך ה׳ ביום צרה וכו׳. א״ר לוי, כנגד י״ח הזכרות שכתוב בהבו לה׳ בני אלים וכו׳. ר׳ חנינא בש״ר פנחס, כנגד י״ח פעמים שאבות כתובין בתורה אברהם יצחק ויעקב וכו׳. ר׳ שמואל בר נחמני בשריו״ח, כנגד י״ח ציוויין שב׳ בפרשת משכן שני וכו׳. — שבע של שבת מנין? א״ר יצחק, כנגד ז׳ קולות שכתוב בהבו לה׳ בני אלים. א״ר יודן ענתיריא, כנגד ז׳ אזכרות שכתוב במזמור שיר ליום השבת. — תשע של ר״ה מנין? א״ר אבא קרטיגניא, כנגד תשע אזכרות שכתוב בפרשת חנה וכתיב בסופה (ש״א ב, י) ה׳ ידין אפסי ארץ. — כ״ד של תעניות מנין? ר׳ חלבו ור׳ שמואל ב״ר נחמן תרויהון אמרין, כנגד כ״ד פעמים שכתוב בפרשה של שלמה רינה ותפילה ותחינה.

(יומא נג, ב) אמרו שנותן שלום לימין ואח״כ לשמאל, שנא׳ (דבר׳ לג, ב) מימינו אש דת למו, ואו׳ (תלים צא, ז) יפול מצדך אלף ורבבה מימינך. וכו׳.

ב. — סימבולים בקדושת שבת — (מכיל׳ בשלח יג, כב) לא ימיש עמוד הענן, מגיד הכתוב שעדיין עמוד הענן קיים עמוד האש צומח. ללמדך דרך ארץ מן

ממאורע הנפלא של ר' שמעון בן יוחי ובנו שנטמנו במערה י"ב שנה מסופרים איזה פרטים ראויים לתשומת לב. רגשותיהם של התנאים האלה כל כך הסתגלו לחיי התבודדות ורוחם כל כך התעמקה בהסתכלות עולם פנוי מכל תענוגות בשרים וכבלי דאגות חמריות, עד שבצאתם ראשונה מן המערה, לא יכלו לסבול מנהגו של עולם כמו שהוא. „כל מקום שנתנו עיניהם מיד נשרף". ובצאתם שנית מן המערה, גם כן הרגישו באצילותה הפרטית של נשמתם שנזדככה בחיים חבויים מעין אנוש רבות בשנים, עד שרשב"י קרא לבנו: „בני די לעולם אני ואתה". המקרה הראשון שהפים דעתם היה ענין סימבולי המסופר מההוא סבא (שבת לג, ב) 'בהדי פניא דמעלי שבתא חזא (רשב"י ור"א בנו) ההוא סבא דהוה נקיט תרי מדאני אסא ורהיט בין השמשות. אמרו ליה, הני למה לך? א"ל, לכבוד שבת. ותיסגי לך בחד? חד כנגד זכור וחד כנגד שמור. א"ל (ר"ש) לבריה, 'חזי כמה חביבין מצות על ישראל! יתיב דעתייהו. —

הדבר שנעשה על ידי „ההוא סבא" יש לו ערך מיוחד מכמה פנים. בראשית כל עלינו להדגיש, שמה שעשה ההוא סבא, מפי עצמו עשה, ולא היה הענין ידוע אפילו לרשב"י ובנו. ומה הכריחו לקחת שני מדאני דאסא? רק צורך פנימי ורוחני. נפשו הושפעה משתי הלשונות של הדבור הרביעי מן „זכור" ו„שמור", ומתוך השפעה זו הרגיש צורך בנפשו לעשות איזה מעשה הרומז על שתי לשונות האלה. — היחס שבין שני מדאני דאסא ובין זכור ושמור יחס סימבולי הוא ותוצאת פעולה סודית טבועה בעמקי הנפש.

ועתה אם ישאל השואל על מעשה הזקן אם הוא „דאורייתא" או „דרבנן", מה יש לנו להשיב על זה? — „דאורייתא"? — הבאמת צותה התורה לעשות כן? — אבל הלא מקור אחר אין לו להזקן רק לשון התורה, רק שתי המלות „זכור" ו„שמור"! — או אולי לא היה נכון מה שעשה הזקן? — זה בודאי לא יתכן, כי הלא רשב"י ובנו נחה דעתם דוקא במעשה הזקן, אף שמקודם לכן לא היה הענין הזה ידוע אצלם.

מתוך שאלה זו אנו באים בהכרח להגדרה מיוחדת של מושג דאורייתא, והיא שחיי הדת מתפרנסים לא רק ממצות המפורשות בתורה, אבל גם ממצות המושפעות מסגולות לשון התורה והצרופים השונים הנתלים בתוכנה, במלותיה ואותיותיה. ענינים או חיובים כאלה תופסים מקום נכבד בחיי אמונתנו, וכפי שנראה עוד מן המשלים הבאים, וביחוד יש להם תפקיד נשגב בקביעות צורתה של תפלה ועבודה. — ואם נבוא לידי הסכמה לכנות כל דבר שנוסד על הכתוב לדבר שמן התורה, הרי גם חיובים ממין זה שזכרנו גם כן מן התורה הם, רק צריך לחלק בין דברים הנובעים מן הכתוב בלשון צווי ובין הדברים הנובעים מן הכתוב על דרך רמז וסימבול.

על פי זה יובן שלפעמים אנו מוצאים לשון דאורייתא גם אצל דברים שלא על דרך צווי הם נובעים מן הכתוב רק דרך רמז. ככה אנו מוצאים למשל חיוב תקיעת שופר בר"ה בלשון צווי אבל רק דרך כלל; פרטי התקיפה והתפלה נדרשים גם כן מן הכתוב, אבל רק דרך רמז (י' ר"ה פ"ג ה"ה. נח,ד 40) אני ה' אלהיכם, אלו המלכיות, וזכרון תרועה, אלו הזכרונות. שופר תרועה,

דברי הכתוב את שלהם. כתבי הקדש פועלים על הנפש היהודי לא רק מפאת תוכנם הדתי והמיסרי, אבל גם בלבושם החיצוני, בצורתם וסגנונם. ידיעת התורה במקוריותה, באותיותיה ותיבותיה, היא כמעט רכושה הרוחני של כלל ישראל. לשון הכתוב כל כך נקבעה בזכרון רוב בני עמנו, בפרט בתקופות הקדומות, עד שנעשה אצלו ליסוד חיי נשמתו. כל מה שהתרקם בדמיונו פנימה, בא מבלי משים באיזה קישור והתיחסות אל הכתוב. החוטים הדקים והנעלמים המקשרים רעיון ברעיון ואורגים מסכת ציורים הגיוניים, נטוים כמה פעמים מצרופי אותיות ותיבות, שכבר קנו להם מקום במחו של איש ישראל. סכום הגון של דרשות מליציות וסימבוליות יובן רק על פי החק הפסיכולוגי הזה, ולכן אין לפגוע בקלות דעת ובידים מסואבות אפילו בדרשות שאינן הולכות על דרך הפשט [1].

כמובן, אין להכנים הדרשות ממין זה למחיצת הפשט. ויש לשום לב למה שמסופר מפי הגר"א (בן פורת לר"מ פלונגיאן צד 14) „כי לא טוב עושים אנשים אלה, הנותנים לעמל נפשם לפרש דרשות רז"ל על פי פשט הכתוב ויהיו תואמים יחדיו; ואף כי מחשבתם רצויה, אבל מעשיהם אינם נכונים, כי רחוק הוא הדרש מן הפשט ולא יקרבו זה לזה לעולם". וכן נכון בלי ספק מה שמובא בשמו בס' קריה נאמנה מרש"י פין (צד 144) „שלא ניגע לריק למצוא לכל דרשות חז"ל מקור בפשט ולעקש את הישרה, כאשר רבים וכן חכמים, אשר מקנאתם לכבוד חז"ל נתנו נפשם לקרב אל הפשט בזרוע את הדרשות היותר רחוקות ממנו". — כל אלה הדברים אמתיים הם מצד עצמם וראויים למי שאמרם, אמנם בזה לא נגרע ערכן של הדרשות, רק סוג מיוחד הוקצע להן ומי שרוצה להתעמק בסוד פנימיותה של רוח האומה, אינו יכול להשתמט מהכרת הסוג הזה, כי התורה במלוא היקף כל תוכנה, עם כל סגולותיה הפנימיות והחיצונית, כל כך דבקה בנפש ישראל, עד שנעשית לה שותף בפעולותיה היותר דקות והיותר צפונות.

אין פה המקום להכנס בפרטי הענין הזה ונזכיר פה רק בדרך כלל הדרשות המליציות וביחוד הסימבוליות עד כמה שיש לנו צורך בהן לביאור מושג האסמכתא.

הדרשות הסימבוליות יש להן בעיקרן יסוד משותף עם הסימבוליות הכללית, ולכן קרובה היא תשמישן, בהיות שהסימבוליות בכלל תופסת מקום נכבד בחיי הדת והנימוס. ההבדל שביניהם הוא רק בתכונת האמצעים שנבחרו ונועדו לתכלית זו. בסימבוליות הכללית נתלים רעיונות האמונה היותר יקרים בבנינים, כלים ומקומות נבחרים (משכן ובית הבחירה, מזבח וקדשיו, ארץ ישראל וירושלים וכו'), וכן במאורעות ומעשים (קורות ימי קדם, מעשי אבות, זכרונות נשגבים מדברי ימי האומה), ומרכז הדרשות הסימבוליות היא התורה והלקיה (פרשיות, פסוקים, תיבות ואותיות).

---

[1]) קוים סימבוליים נמצאים גם בקישור עם שאר ספרים אצל עמים שונים וביחוד אצל עמי קדם שהתעמקו בספריהם החביבים עליהם כמו ספרי הומירוס, וכח דמיונם התפעל מהם, אמנם הסימבוליות התפתחה אצלם באופן אחר. כמובן אין אנו מדברים פה מן הרמזים הדקים של ראשי תיבות, גימטריאות וצרופי אותיות רק מהסימבולים היותר פשוטים. עי' Dornseiff, Das Alphabet in Mystik und Magie 1922. שהשתמש הרבה גם בספרות הסימבולית שיש לה קצת שייכות לענינו ואכמ"ל.

(בראש׳ יז,ה) כי אב המון גויים נתתיך. וכנראה מיוסד על הפסוק הזה גם מ״ש ת׳ נדר׳ פ״ב, ד. שהנודר מישראל אסור אף בגרים. לדעת ר״א (סנהד׳ נח, ב) אחותו מן האם אסורה לבן נח עשה״ב (בראש׳ כ, יב) וגם אמנה אחותי בת אבי היא אך לא בת אמי ותהי לי לאשה. ומחלוקת ר״ע בענין זה היא רק מטעם שיש לו פירוש אחר בדברי הכתוב, כי באמת לא היתה שרה אחות אברהם אפילו מן האב, רק בת אחיו היתה „קורבא דאחות אית לי בהדה מאבא ולא מאמא״.

אבל לעומת זאת יש לבעלי המדרש והתלמוד גם איזו תביעות כלפי דרשות אנלוגיות, ואחת מהן היא, שרק במקום שהכתוב מדבר במעשים מקוריים של האבות יש להשתמש בו לצורך אנלוגיא ולא במעשים שברור אצלם, שנעשו לפי מנהג זר ונגררים היו דרך ארעי אחר נימוס פרטי של איזה מקום. ענין כזה יפול בהכרח על התנהגות יוסף באבלות אביו, כי בעיקר האבלות התנהג כמלכי מצרים. ארבעים יום עסקו הרופאים בחניטה, אחרי כן בכו אותו מצרים שבעים יום. וכנראה מהמשך הכתובים עשה יוסף אבל שבעת ימים בגורן האטד לפני הקבורה, ולכן אי אפשר היה לעשות ממעשה יוסף אנלוגיא אפי׳ לאבלות שבעה, כי האנלוגיא צריכה להיות שלמה ומקירית. ומזה יתבאר בפשיטות, שהבבלי בבקשו אנלוגיא או רמז לאבל שבעה, עובר בשתיקה על ענין יוסף, וגם הירוש׳ דוחה אותו, אמנם בדברים בלתי מדויקים, כי לא בקידם מתן תורה גופה תלוי הענין, רק בהיות מנהג יוסף מנהג זרים; ומה שיוסף לא נזהר מלנהוג כן, היה בודאי מטעם שקודם מתן תורה עוד לא נזהרו בזה בדרך כלל. וקיצור לשון יש בירושלמי שנתן מקום לטעות. ויש להעיר פה גם על דברי הרמב״ן (בראש׳ כט, כז) „ואני לא ידעתי כי שבעת ימי המשתה תקנת משה״ר לישראל, ואולי נאמר שנהגו בו מתחילה נכבדי האומות כענין באבלות דכ׳ ויעש לאביו וכו׳. ומה שלמדו מכאן נמי בירושלמי נ״כ בב״ר שאין מערבין שמחה בשמחה, סמך בעלמא ממנהגי הקדמונים קודם התורה וכו׳״ עשכה״ע. אמנם חילוק גדול בין המנהג שהיה נהוג בביתו של לבן משפחת האבות ובין מנהג יוסף במצרים ולכן מזכיר הירוש׳ את המנהג הראשון וסומך עליו כבעל מנהג אבות ולא על מנהג יוסף, שהזרות גלויה בו, אף שהבבלי דחה גם מ״ש בלבן ויעקב [1].

### ד. דרשות סימבוליות ומליציות.

לסוג השלישי שייכות הדרשות הסימבוליות והמליציות.

חיי הדת עשירים הם גם בקוים פיוטיים ומעשים סימבוליים. השאיפה הכללית למוטיבים כאלה צפונה בעמקי הלב והנפש ושייכה לסודות טבע האדם באשר הוא אדם. לא פה המקים להכנס בחקר פעולתם הכבירה על כחותיו הפנימיים של האדם ולהגביל בקנה המדה עד כמה הם מעשירים אותנו במושגים רוחניים ועד כמה הם מכשירים את חיינו להתנשא מעל לגבול עולמם הצר של הצרכים הגופניים, אבל עלינו להעיר פה, שמלבד האמצעים הכלליים שנועדו לפעול על הנפש ולעורר את הרגשים, עושים בבחינה זו גם

[1]) עי׳ מאמרי במכ״ע Magyar Zsidó Szemle 1918, 122—128.

בעדך. ב״ק צב, א. וכן שהמבקש מחברו מחילה מחויב למחול לו, כי כן עשה גם אברהם (בראש׳ כ, יז). ב״ק שם. — קנין כסף נדרש מה״כ (בראש׳ כג, יג. כה,י). ריש קידוש׳. — חולין ב,ב תוד״ה אבל בסוף: בשעת צרה שרי (לנדור נדר) כדאמרי׳ בב״ר עה״כ (בראש׳ כח, כ) וידר יעקב נדר לאמר, לאמר לדורות שיהו נודרים בעת צרה. בר״ר פ״ע, א. — אין נושאין נשים במועד לפי שאין מערבין שמחה בשמחה נדרש בירוש׳ (מ״ק פ״א ה״ז) מה״כ (בראש׳ כט,כז) מלא שבוע זאת. ע״ע בבלי שם ח,ב. נדרש הענין מפסו׳ אחר.

וישנן עוד דרשות נוסדות על מקראות שבס׳ שמות מפרשיות שקודם מתן תורה, ואין פה מקום להאריך בזה. ויש להעיר עוד בדרך כלל ששבע מצות בני נח גם כן קודם מתן תורה ניתנו.

ואדרבה מסוגית יבמ׳ ה,ב נראה שעשה שלפני הדבור חמור יותר מעשה שלאחר הדבור. ומ״ש קידוש׳ לח,א תוד״ה אקרוב „דאין עשה דקודם הדיבור דוחה לא תעשה דלאחר הדיבור״ העתקה מקוטעה ומוטעית היא מדברים שנאמרו באופן אחר. והמקור לכל הענין עי׳ או״ז פסחים סי׳ רלג.

מכל זה נראה וכן מכמה אנלוגיות שהזכרנו קודם לכן (נקיטת חפץ בשבועה, סכין בשחיטה וכו׳), שבבחינת הדרשות אין חילוק מופלג בין המקראות שלפני עשרת הדברות ובין אלה שלאחריהן, וצריך אם כן לבקש פתרון דברי הירוש׳ „ולמידין דבר קודם למתן תורה״ וטעם להשמטת כל הענין הנ״ל בבבלי בסבה אחרת.

הנה כבר ראינו עד כה שיסודי ההלכה הכלולים בלשון הכתוב שתי תמונות שונות להם, תמונת הצווי ותמונת הסיפור. הנה מה שבא בתורה בתמונת צווי, כמו מצות בני נח או מצות מילה וכדומה, ברור הדבר שאין לעשות בו חילוק בין היותו נאמר קודם מתן תורה או אחרי כן, כי כולם מרועה אחד ניתנו. ואדרבה יש בבחינת מה מעלה יתרה למצות קדמוניות, כי הן הן השלבים הראשונים בסולם השתלמותו של האדם. אבל כמו כן מסתבר שבמדות הטובות והנימוסים הקדמוניים שהתנהגו בהם אבותינו קודם מתן תורה גם כן לא יגרע ערכם כלפי המנהגים המאוחרים. ובאמת כן היא גם השקפת המדרש והתלמוד, כפי שראינו גם מן המשלים המעטים שהקדמנו. ואפילו ענינים הנוגעים לדיני מקח וממכר נלמדים ממנהגים שמקודם מתן תורה. כמה פרטים נלמדים מקנין מערת המכפלה ומחלקת השדה אשר קנה יעקב מאת בני חמור אבי שכם. עי׳ ירוש׳ קידוש׳ פ״א ה״ג. בבלי ב״ב ק, א. ושם סט,ב. — מה שאמר יעקב לנשיו (בראש׳ לא,ו) כי בכל כחי עבדתי את אביכן, נעשה למשפט יסודי לפועל עברי, ועל פי זה כתב הרמב״ם (שכיר׳ פי״ג ה״ז) שהפועל חייב לעבוד בכל כחו, שהרי יעקב הצדיק אמר וכו׳. וקרוב הדבר שעל אנלוגיא זו נוסדה גם ההלכה ת׳ ב״מ פ״ח, ב. ע״ע ב״מ צג, ב. ששומר שכיר חייב לשמור עד כדי (בראש׳ לא, מ) הייתי ביום אכלני חורב וקרח בלילה. — וכן גם בהלכות דתיות. זבח׳ קח, ב בסוף א״ר הונא, מ״ט דר׳ יוסי שאומר במשנה ששחטי חוץ אין חייבין עליהם עד שיעלו לראש המזבח), דכ׳ (בראש׳ ח, כ) ויבן נח מזבח לה׳.. ויעל עולות במזבח. — בירוש׳ ביכורים פ״א ה״ד תני בש״ר יהודה, שהגר מביא ביכורים וקורא מה״כ

(ב״ק ס, ב) ת״ר דבר בעיר כנס רגליך, שנא׳ (שמו׳ יב, כב) ואתם לא תצאו איש מפתח ביתו עד בקר. ואו׳ (ישע׳ כו, כ) לך עמי בא בחדריך וסגור דלתיך בעדך חבי כמעט רגע וכו׳. ע״ע מכיל׳ שם.

ופה מקום אתי לבאר פרט המיוחד לדרשות אנלוגיות, והוא שבעלי המדרש לא היו נמהרים בקביעת אנלוגיא בענינים הלכיים ונהגו בה זהירות יתרה, דומה לזו שאנו מוצאים בבקשת מופתים לכללים ומושגים. וזה מתבאר ממה שגם האנלוגיא היתה חשובה בעיניהם למופת והוכחה, ולכן צריך היה להזהר מאנלוגיות בלתי צודקות לפי עומק כוונת הכתוב. על פי הנחה זו מתבארת היטב העובדא שהבבלי בבקשו מקור או סמך לשבעת ימי אבלות, אינו מזכיר את הכתוב (בראש׳ נ, י) ויעש לאביו אבל שבעת ימים. ולא יתכן לומר שזו רק השמטה בעלמא, כי בירוש׳ (מ״ק פ״ג ה״ה) מובאה אנלוגיא זו ונדחית בסתם „ולמדין דבר קודם למתן תורה״ [1]. בדחיה זו של הירוש׳ יש קיצור לשון, כי לא יתכן לדחות מקרא מפורש מטעם היותו מספר ענין שמקודם מתן תורה. ואדרבה הרבה הלכות ומנהגים נוסדו על מקראות כאלה. ואציג פה רק איזו משלים:

(יבמ׳ סה, ב במש׳) האיש מצווה על פריה ורביה אבל לא האשה. ריו״ח בן ברוקה או׳, על שניהם הוא אומר . . פרו ורבו. ובגמ׳ שם מובא הפסוק (בראש׳ א, כח) וכבשה, איש דרכו לכבש ואין אשה דרכה לכבש. ורב יוסף מביא הכת׳ (שם לה, יא) אני אל שדי פרה ורבה, ולא קאמר פרו ורבו, מזה מוכיח שהאשה אינה חייבת במצות פו״ר. ותוד״ה ולא קאמר, אע״ג דלאדם הראשון קאמר פרו ורבו, ההוא ברכה בעלמא ולא למצוה. כלומר, אבל הדברים שנאמרו ליעקב, יותר עלולים לדיוק מצוה. על כל פנים אנו רואים בזה הסכמה, שהכתוב מצד עצמו ראוי הוא ללמוד ממנו הלכות [2].

כל מצות מילה קודם מתן תורה נאמרה (בראש׳ יז, יב וכו׳). המצוה נשנית אמנם גם בס׳ ויקרא (יב, ג), אבל רק דרך כלל. ואפילו העונש על מפירי ברית נאמר גם כן רק בס׳ בראשי׳. ומשם נלמדים בתלמוד כל פרטי הדינים. עי׳ משנה שבת פי״ט ובבלי וירוש׳ שם. ות׳ שם פ״טו (טז). בר״ר פ״מו, ט—יג. ואפי׳ מה שנלמד בירוש׳ (קידוש׳ פ״א. סא,א 21) מפסוק שבויק׳, מוציא הבבלי (סנהד׳ נט, ב) מפסוק שבבראש׳. — ענין גיד הנשה נמצא רק בראש׳ לב, לג.

מלבד מצות והלכות ישנן כמה מנהגים שנוסדו על דברים שקודם מתן תורה כתוב׳ סא, א. נסמך עה״כ (בראש׳ ג, ב) אם כל חי, שהאשה עולה עם בעלה ואינה יורדת. — כמה גדולה מצות הכנסת אורחים נלמד מאברהם (בראש׳ יח, ג וכו׳). עי׳ שבת קכז, א. ב״מ פו, ב. פו, א. קידוש׳ לב, ב. — החובל בחברו אינו יוצא ידי חובתו בתשלומי דמי נזק, צער וכו׳ אבל צריך לבקש מחילה מהניזק מה״כ (בראש׳ כ,ז) ועתה השב אשת האיש וכו׳ ויתפלל

---

[1]) ובשאלתות ויחי, דדילמא שאני יעקב משום דהוה חשוב עבדו ליה מילתא יתירה, אמנם הטעמה זו אין לה יסוד במקורים.

[2]) סוגית סנהד׳ נט, ב: והרי פריה ורביה שנאמרה לבני נח דכ׳ (בראש׳ ט, א) ואתם פרו ורבו ונשנית בסיני וכו׳, נוטה מסוגית יבמ׳ בהשתמשה ב„פרו ורבו״ שבפ׳ נח. עע״ש מהרש״א ד״ה גמרא שמאריך בענין זה.

לחודיה פליג. ע״ש תוד״ה כל תנאי. בענין הן קודם ללאו: גיט׳ עה, ב. אתקין שמואל בגיטא דשכ״מ וכו׳. עע״ש בענין תנאי קודם למעשה. וכן בענין תנאי בדבר אחד ומעשה בדבר אחר. ובענין שצריך שהתנאי יהיה אפשר לקיימו ע״ש פד,א. ת״ר ה״ז גיטך על מנת שתעלי לרקיע וכו׳. ושהתנאי צריך שיהיה אפשר לקיימו ע״י שליח כתוב׳ עד, א „מכדי כל תנאי מה״כא גמרינן, מתנאי בני גד ובני ראובן, תנאה דאפשר לקומיה ע״י שליח כי התם הוי תנאה, תנאה דלא אפשר לקיומיה ע״י שליח כי התם, לא הוה תנאה (ולכן אין תנאי בחליצה). ע״ע גיט׳ פד,א תוד״ה על מנת בסוף.

נקיטת חפץ בשבועה נלמד מאברהם (בראש׳ כד,ב) שים נא וכו׳. שבוע׳ לח, ב. ע״ע תשוב׳ הרמב״ם (פאר הדור סי׳ קמה): והיכא דמחייב שבועה דאורייתא, נותנין בידו ספר תורה וכו׳. וכן שם תשו׳ רג. אמנם הרא״ש שבוע׳ פ״ו סי׳ א נתקשה בענין זה, לפי שהחכמים אינם לוקחים את הדוגמא הנתונה בכתוב בשלימותה ואינם מצריכים הזכרת שם המיוחד, רק נקיטת חפץ: „מ״ש דרבנן ילפי מהתם לחצאין״ ובתירוץ שני כ׳: א״נ, הא דבעי׳ אנקוטי חפצא לאו דילפינן מהתם, אלא אסמכתא בעלמא היא, ותקנו חכמים להטיל אימה על הנשבע. — אמנם הנכון כתי׳ הראשון, כי כל ענין נקיטת חפץ נלמד משבועת אברהם. — דוגמא ללשון שבועה מה״כ (בראש׳ ט, טו) ולא יהיה וכו׳ שבוע׳ לו, א.

אנלוגיא במקנה וקנין — (י׳ קידוש׳ פ״א ה״ג, ס, ג 43) הכל מודים במוכר שביל לחברו, כיון שהילך בו קנייו. מ״ט (בראש׳ יט, יז) קום התהלך בארץ וכו׳.

אנלוגיות בתפלה, אבלות, איה — (ברכ׳ לב,א בסוף) דרש ר׳ שמלאי, לעולם יסדר אדם שבחו של הקב״ה ואח״כ יתפלל, מנלן, ממשה, דכ׳ (דבר׳ ג, כג) ואתחנן אל ה׳ בעת ההיא, וכ׳ ה׳ אלהים אתה החלות להראות את עבדך את גדלך ואת ידך החזקה אשר מי אל בשמים ובארץ אשר יעשה כמעשיך וכגבורותיך, וכ׳ בתריה (כה) אעברה נא ואראה את הארץ הטובה וכו׳.

ע״ע מ״ש רבי לפני פטירתו (כתוב׳ קג, ב) הושיבו ישיבה לאחר ל׳ יום, דלא עדיפנא ממש״ר דכ׳ (דבר׳ לד, ח) ויבכו בני ישראל את משה בערבות מואב שלשים יום.

ענין סכין בשחיטה נלמד מה״כ (בראש׳ כב, י) ויקח את המאכלת. זבח׳ צז, ב. חול׳ טז, א.

אנלוגיות בעניני מוסר, דרך ארץ ושמירת הגוף — (פסח׳ ג, א) דאריב״ל, לעולם אל יוציא אדם דבר מגונה מפיו, שהרי עקם הכתוב שמינה אותיות ולא הוציא דבר מגונה מפיו, שנא׳ (בראש׳ ז, ח) מן הבהמה וכו׳. ר״פ אמר, תשע, (שנא׳ (דבר׳ כג, יא) כי יהיה וכו׳. רבינא אמר עשר, וי״ו דטהור. רב אחא בר יעקב אמר, שש עשרה, שנ׳ (ש״א כ, כו) כי אמר מקרה הוא בלתי טהור הוא וכו׳. — תדב״י, לעולם יספר אדם בלשון נקיה, שהרי בזב קראו מרכב ובאשה קראו מושב. (בראש׳ כד, סא. שמו׳ ד, כ).

(סוטה מד, א) ת״ר (דבר׳ כ, ה־ז) אשר בנה, אשר נטע, אשר ארש, לימדה תורה דרך ארץ, שיבנה אדם בית ויטע כרם ואח״כ ישא אשה. ואף שלמה אמר בהכמתו (משלי כד, כז) הכן בחוץ מלאכתך וכו׳.

שכל חטא שאין מכיר בו אלא השם, מתכפר לו" (אבל אם יש עליו חיוב ודאי ולא ספק, הרי גם לחוטא ידוע ולא רק לשם, ולפיכך אין יוה"כ לבדו מכפר, אלא צריך להביא קרבן). ולפי שהמקרא הוקבע ללימוד זה, שוב אין מקום להכנים בו את הכלל של „עבירות שבין אדם לחברו אין יוה"כ מכפר". כעין זה מרגיש הרמב"ם, שהוא הדייקן היותר נפלא בטיב המדרשים, ומביא בהל' תשובה פ"ב ה"ט את הכלל, שהוא, כנראה מלשון ספרא והמשנה, כלל ישן, והשמיט דרשתו של ראב"ע. ויתכן שכל הדרשה היא רק אסמכתא, אף שיש לה במקצת גם יסוד הגיוני. כי אם נודה שמלות „מכל חטאתיכם לפני ה'" שייכות כאחד ומורות על חטאות ידועות ביחס אל ה', ובזה מודה גם הרמב"ם, רק שהוא מיחד ההוראה עוד יותר ואומר שהן חטאות שאינן ידועות רק לה' בלבד — הרי אין מן הנמנע להוציא על פי הכלל הזה גם את החטאות שבין אדם לחברו מכלל הכפרה שנזכרה במקרא. וביותר יש לנטות לדעה זו, אם נשים לב אל מ"ש בפרשת עבודת יוה"כ פ"טז ומה שנדרש ע"ז שבוע' ז, ב. ח, א־ב. יב, ב. וכן למה שנדרש כרית' כה, ב. על פ"כא. שנראה שעבודת יוה"כ היתה מכפרת על עונות מיוחדים. וצ"ע.

(שבוע' ל, א בסוף) ד"א (ויק' יט, טו) בצדק תשפוט עמיתך, הוי דן את חברך לכף זכות. וכן ת"כ שם. — אין להכחיש שהכלל הזה יש לו מציאות נפרדה מן הכתוב ויהושע בן פרחיה (אבות פ"א מ"ו) מזכירו בלי מדרש. וכן בברייתא שבת קכז,ב בראש, הדן חברו לכף זכות, דנין אותו לזכות. הדרשה היא רק אסמכתא. אמנם כמו כן אין להכחיש שיש בו פרט אחד השייך לתוכן הכתוב לשפוט בצדק, כי מי שבא במשפט קדום לראות חובה באיש בטרם יחקרנו, עלול הוא ביותר להטות את הכף לחובה. פרט אחר מענין זה שם בת"כ, שלא יהיה אחד מדבר כל צרכו, ואחד אתה אומר לו קצר בדבריך, שלא יהא אחד עומד ואחד יושב. עי' סה"מ עשין קעז שמביאו כפירוש מקובל.

דרשות אנלוגיות ישנן גם כן במספר גדול במדרש ותלמוד ואביא פה איזו משלים כפי הנחוץ לביאור הענין.

אנלוגיות במקח וממכר —" (קידוש' סא, א במשנה) רמ"א כל תנאי שאינו כתנאי בני גד ובני ראובן, אינו תנאי, שנ' (במדר' לב, כט—ל) ויאמר אליהם אם יעברו בני גד ובני ראובן וכו' ואם לא יעברו חלוצים (הרי שצריך לכפול התנאי). ר' חנינא ב"ג או' צריך היה הדבר לאומרו, שאלמלא כן, יש במשמע שאפי' בארץ כנען לא ינחלו. האנלוגיא הזאת יש לה חשיבות יתרה לעניננו. כל המחלוקת שבין ר"מ ורחב"ג היא רק בזה, אם התנאי של בני גד ובני ראובן הוכפל מחמת איזה מנהג שהיו נהוגים במסחר וקנין, או מחמת סבה אחרת. אילו לא היה רחב"ג מוצא שום סבה מיוחדת להכפלת התנאי, אז מודה היה לר"מ שתנאי כפול ענין הכרחי הוא. ע"ע כל הסוגיא שם בגמ' עד המש' הסמוכה. כל המקראות שבענין תנאי (בראש' ד,ז. כד, ח. ויק' כו, ג. במדר' יט, ב) מתפרשות מרחב"ג בענין שהכפלת התנאי נחוצה היתה לבירור הדבר, כדי שלא תפול טעות בגוף מובן התנאי. — ובאמת אנו רואים, שרק הכפלת התנאי נדחית, אבל שאר הפרטים שבתנאי בני גד ובני ראובן נקבעו להלכה, לפי שלא נדחו מרחב"ג. וכן פירש"י במתני' ד"ה ר' חנינא אמר: אתנאי כפול

(מ"ק יד, ב) אבל אינו נוהג אבלותו ברגל, שנא' (דבר' טז, יד) ושמחת בחגך.. והיתום והאלמנה, וכו'. ע"ע תוד"ה עשה דיחיד, שרוצים לצדד שנוף האבלות דאורייתא היא, וזה נכון מאד, כי ככר נזכר ענין אבלות אצל האבות ובמקומות אחרים, רק הפרטים אינם מפורשים.

ובכמה מושגים יש מחלוקת, אם הם מן התורה או לא, כמו היזק שאינו ניכר בגיט' נב, ב—נג, א. אמר חזקיה, דבר תורה אחד שוגג ואחד מזיד חייב, מאי טעמא, היזק שאינו ניכר שמיה היזק, ומה טעם אמרו בשוגג פטור, כדי שיודיעו וכו'. וריו"ח אמר דבר תורה אחד שוגג ואחד מזיד פטור, מ"ט, היזק שאינו ניכר לא שמיה היזק, ומ"ט אמרו במזיד חייב, שלא יהא כל אחד ואחד הולך ומטמא טהרותיו של חבירו. בעיקר הדין שניהם שוים ורק בנוגע למקור המושג יש מחלוקת ביניהם, ומהות המחלוקת היא, אם יש להכנים בסוג הנזיקין שנזכרו במקרא (כפ' משפטים) גם נזיקין שאין הפסדן ניכר מבחוץ, כמו היתר שנהפך לאיסור ע"י מגע או תערובת שהחומר בעצמו לא נשתנה כלל, רק נאסר באכילה או בהנאה. לדעת חזקיה דבר הכתוב בהוה והוא הדין לשאר כל ההיזקים שבאו בידי אדם במתכוון או שלא במתכוון; הצד השוה שבהם הוא, שמחמת מעשה המזיק נמנע הניזק מלהשתמש בחפציו כמקדם, ואחת הוא לנו, אם מסבות טבעיות נמנע בתשמיש החפץ או מסבות דתיות. אמנם לדעת ריו"ח, אין להכנים בסוג הנזיקין שנזכרו בכתוב, רק נזיקין דומים להם במהות וענין, אף אם גם הוא אינו מכחיש בכלל הידוע, שהכתוב דבר בהוה, בכל זאת מגביל את החוג על נזיקין הניכרים לעין, כי באופני ההיזק שנזכרו בתורה בפירוש, נפסד החומר ונשתנה מכמות שהיה.

וכן יש כמה מנהגים בשוק החיים שאינם כתובים בתורה, ובכל זאת יתכן שהם תולדות ישרות מכוונת הכתוב לפי פשוטו, כמו (ספרי תצא כה, ט') אבן שלמה וצדק וכו', מכאן אמרו, הסיטון מקנח את מדותיו אחת לל' יום ובעה"ב אחת לי"ב חדש. רשב"ג אומר, חלוף הדברים וכו'. וכן מ"ש (שם כה, טו) כל עושה עול, מכאן אמרו, אין מערבין פירות בפירות וכו'. פירושים כאלה לקוחים מנסיונות החיים, ובכל זאת מתאימים הם אל כוונת הכתוב. ויש כמה דרשות כעין זו.

(ת"כ אחרי טז, ל) עבירות שבין אדם למקום יום הכפורים מכפר ושבין אדם לחברו אין יוה"כ מכפר עד שירצה את חבירו. זו דרש ר' אלעזר בן עזריה, מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו, דברים שבינך לבין המקום מוחלים לך, דברים שבינך לבין חברך אין מוחלים לך עד שתפייס את חברך. משנה סוף יומא פה,ב. — דרשה זו נוסדה על ההנחה, שמלות „מכל חטאתיכם לפני ה'" שייכות להדדי ומורות על חטאות שחטא האדם לפני ה' בלבד. מצב הנגינות אינו מתנגד לפשט זה, ובכל זאת אין הדיוק מוכרח, כי אפשר לפרש הענין גם באופן אחר. הרמב"ם שגגו' פ"ג ה"ט. מסכים לעיקר ההנחה בנוגע לשייכות המלות זו לזו, ולא על פי חקי הלשון וההגיון הוא בא לידי כך, רק לפי שהיא מקובלת באומה וכ' „חייבי חטאות ואשמות ודאים שעבר עליהן יוה"כ, חייבין להביא לאחר יוה"כ, וחייבי אשמות תלויין פטורין, שנא' מכל חטאתיכם לפני ה' תטהרו, כך למדו מפי השמועה (ע"פ הגמ' כרית' כה, ב).

ובכל זאת אין שום ספק שהוא מוסכם מן התורה. מדרש כזה הוא מדרש מופתי ולא באוריי, כי לא לבאר את המקרא הוא בא, רק להביא מן המקרא מופת וראיה על כלל הלכי.

כמה כללים ומושגים חסרים במקרא בפועל ואין מן הנמנע שנכללים בו בכה. מזה הענין היא החקירה חולין יא, א, מנא הא מילתא דאמור רבנן, זיל בתר רובא. אין שום ספק שענין רוב הוא מושג קדום, אף שבתמונתו המופשטה היא „מילתא דאמור רבנן" ויתכן אם כן העיון, אם התורה השתמשה בכלל הזה או לא. הדרך היחידי היא לתור ולבקש, אם ישנן מצות ומשפטים בתורה, אשר קיומם לא יצויר בלי מושג רוב. ואם יצלח חפצנו למצוא מקום אחד שאין אפשרות למציאותו המעשיית רק בצירוף כללו של רוב, יכולים אנחנו להחליט, שרוב הוא מן התורה, כלומר, שהתורה הסכימה להשתמש בכלל רוב. וזה הוא מה שהתלמוד מבקש בסוגית רוב ומביא לצורך זה עשרה מקומות שונים שבמקרא, ואחדים מהם מוכיחים כמעט במופת חותך, שאין להם מציאות כלל בלי רוב, כמו הוכחתו של רב מרי, שאמר אתיא ממכה אביו ואמו, דאמר רחמנא, קטליה, וליחוש דילמא לאו אביו הוא? אלא לאו משום דאמרינן, זיל בתר רובא. — ההוכחה הזאת נדחית רק בקש, אבל זה שייך לדרכו הנפלא של התלמוד, להיות מקפיד מאד על כל הוכחה הבאה לדבר שאינו מפורש בתורה. — דומה לזה ענין חזקה שבדף הקודם (י, ב). עיקר מלאכתם של בעלי התלמוד בפתרון שאלות כאלה, לבקש מקומות בכתוב, אשר קיומם לא יתכן בפועל רק בהעזר בכלל המבוקש [1].

וכן הוא הענין בסימנים (ב"מ כז, א־ב. יבמ' קיב, א־ב). מושג סימנים לא נזכר בתורה. אבל יתכן שמובלע הוא בדין השבת אבדה שנצטוינו עליה מן התורה, מאחר שבכמה אופנים אין לנו דרך אחרת למציא את בעל האבדה, רק אם נסמוך על סימנים. התלמוד אינו בא למסקנה מסוימה גם בדבר הזה, לפי שלא מצא מופת חותך בלשון הכתוב להשבת אבדה על ידי סימנים, אף כי קרוב לודאי, שהתורה התכוונה לכל מיני ראיות והוכחות שאפשר להגביל על פיהן את בעל האבדה, וגם הסימנים בכלל, אמנם רוח הבקורת של התלמוד מפותחה מאד ותביעותיו גדולות בנוגע להוכחות ומופתים, ולכן מטיל בו ספק בכל מושג סימנים אם הוא מדאורייתא או מדרבנן. ע"ע כעין זה ב"מ לב, ב, אם צער בעלי חיים מן התורה אסור או מדרבנן; ובענין שעבוד נכסי הלוה לבעל חוב, אם הוא מן התורה או מתקנת חכמים: כתוב' קב, ב. קידוש' יג, ב. ב"ב קעה, ב. [2]).

כל העולה לייבום עולה לחליצה וכל שאינו עולה ליבום אינו עולה לחליצה, ע"פ (ספרי תצא כה, ז) ואם לא יחפוץ האיש, ולא שלא חפץ בה המקום. יבמ' מד, א.

(נדר' כז, א) אנוס רחמנא פטריה דכ' (דבר' כב, כו) ולנערה לא תעשה דבר. גם הרמב"ם ראה בדרשה זו פשט הענין כנראה מסנהד' פ"כ ה"ב.

---

[1]) עי' מאמרי: משמעות הכתוב ודרכי המדרש (הצופה לחכמת ישראל ח"ה) צד 125.

[2]) ע"ע מאמרי: תורה בתלמוד שנדפס בס' היובל למהר"א שווארץ ספ"ב.

של למודים במעשה בראשית, וכל דור חדש יתכן שימצא חדשות, אף שכל חקות הטבע כבר נשלמו ונשתכללו בעולם המציאות מאת אביר הטבע מקדם קדמתה. ואין מי שיכחיש, שכל חק חדש שאנחנו מבחינים בשכלנו בסדר הבריאה, אינו חדש מצד עצמו, כי כבר פעל החק הזה אלפי שנים קודם שנתגלה לנו, רק ואך מבחינת השגתנו חדש הוא.

ולעומת זאת ישנן דרשות בסוג זה, שאינן תוצאות היקשים הגיוניים ולא ממחקר תוכן המקרא נתהוו רק בשאיפה ידועה ומיוחדה להצמיד אל המקרא הלכות עתיקות ומקובלות או תקנות וגזירות מחודשות, או גם מנהגים ונימוסים, לימודי מוסר ודרכי יושר. במין זה של דרשות פגשנו גם בסוג הראשון.

בב"ב קט, ב. נדרש מה"כ (במדבר א, ב) למשפחותם לבית אבותם, שמשפחת אב קרויה משפחה ולא משפחת אם [1]. בירוש' יבמ' פ"ב ה"ו. ושם קידוש' פ"ג הי"ב בסוף נראה שלכלל זה השתמשו במקרא (במדבר א, יח) ויתילדו על משפחותם לבית אבותם. וגם הרמב"ם החזיק במקרא זה א"ב פ"יט ה"טו. ובאמת כל אחד משני המקרא'ת מראה, שבנוגע למנין הפקודים היתה משפחת האב העיקר, אבל כמו כן ברור, ששני הכתובים האלה מראים רק, שבן חשבו ההתיחסות במדבר במנין הפקודים, אבל אין זה צווי מפורש לדורות, שכך צריך לעשות בכל שאלות הפרטיות של חיי החברה והמדינה, ובכל זאת הרי הכלל יש לו על מה לסמוך, כי סדרי החיים מיוסדים לא רק על מצות מפורשות, אבל גם על מנהגים עתיקים שנזכרו בתורה, והם הם גופי תורה. הרי לנו בזה כלל מסוים שאינו בא בתורה בלשון צווי או אזהרה,

---

De Sacy הערות והעתקות XII 163, 176. ע"ע J. E, X 593 a. וכן נמצא איסור תשה"מ בס' היובלים פ"נ, י. והקראים שהחזיקו ג"כ בשיטה זו, דורשים זאת ממלת ל ק ד ש ו, כמ"ש כתר תורה (יתרו סג, א) יש לתמוה מן המתירים שכיבת אשה בשבת, שהשם צוה לקדש את יום השבת, והנה הוא מתגולל בטומאה, ואיך בטומאתו יקדשנו. וכן הרבה בענין זה אדרת אליהו שבת פ"יא וגן עדן שם פ"כ. ולעומת זאת, הרי בעלי הקבלה לא רק שמתירים תשה"מ בלילי שבתות, אבל או' עונת ת"ח מליל שבת לליל שבת (כתוב' סב, א). — האיסיים היו נזהרים שלא להפנות בשבת לנקביהם (יוס' מלחמ' II 8, 9). ונראה מזה שאף באכילה ושתיה היו בהכרח מסתפקים במועט, אף שלא אסרו על עצמם את האכילה, כנראה משם. השומרונים מונעים את עצמם מתענוגות ביום השבת גם בנוגע לאכילה ושתיה, אף שאינם מתענים (שבת אחת בבית הכהן הגדול מאת ד' ילין, השלות חוב' היובל צד 507). — לעומת זאת אפשר להבין היטב, שבעלי הקבלה התאמצו להבליט את הרעיון, שקדושת השבת אינה מרחקת תענוגי בשרים, ואדרבה תצוה קדושת היום בחברת משפחה במאכל ומשתה. רוח כזה היה שורר בכלל האומה בנוגע לחגיגת שבת ושאר ימים טובים, שהתאימו עם מושג הקדושה גם הנאת הגוף, כמאמר נחמיה ח, י, לכו אכלו משמנים ושתו ממתקים ושלחו מנות לאין נכון לו כי ק ד ו ש היום לאדונינו. הרי שהקדושה בהתיחסותה אל ימי מנוחה ויום טוב אין לה עסק עם פרישות וסגוף.

הניגוד הזה שבין כלל ישראל ובין הכתות השונות מבצבץ ועולה מכמה דרשות שלא במקומם, מתוך ההתאמצות להבליט דעתם הרבה פעמים כדי לבטל בזה דעת המתנגדים, הכניסו כוונתם ריכף בצווי הראשון על הקדושה בשבת (שמות כ, ח), ששם באמת דורשים במכי' קדשהו במאכל ומשתה וכו' ועל זה נוסד קדוש היום על היין, כלומר עבודת השם בצרוף אכילה ושתיה וחגיגת משפחה. התאמצות זו הביאה את בעלי המדרש לידי כך, שבכל מקום שתבא קדושה אצל שבת ויו"ט, יבארו אותה על החגיגה בחיי המשפחה, ולכן ביארו גם „מקרא קדש" באופן זה, ולא חששו להעיר על ענין האסיפה בבתי הכנסיות וכו', כי על זה לא היה שום מערער וחולק ולא היה צורך לעשות לה פומבי, וכידוע גם ממקומות אחרים, שהדבר שהיה מונח במובן הכתוב וגם בעולם המעשה היה לו יסוד קיים בלי כל מערער, דבר כזה לא היה מעסיק את בעלי המדרש, כי עיקר מלאכתם הוא לבאר את המקומות המסופקים, או המקומות שנתוכחו בהם הכתות ותקעו בהם יתד לשיטתם.

[1] עי' מפתח התלמוד אב א בהערה צד 13—14.

השם בית הכנסת [1], כי הוא מתאים אל תוכן הלשון „מקרא קדש" או „קרא מקרא" שעיקרו רק האספה. ואף שבית הכנסת היה מקום התפילה, בכל זאת לא נקרא בספרות התלמוד „בית התפילה" ויש לשער מזה, שבאמת אספת הקהל לא הצטמצמה על התפלה בלבד, אבל גם תעודה אחרת היתה לה. דברי הנביא מעידים (ישע' א, יב–טו), שבשבת וחדש היו: התראות פנים, קרבן, קרוא מקרא, פריסת כפים ותפלה. ואז גם הנביא דבר תוכחות מוסר. הרי לנו בזה התוכן הכללי של קרוא מקרא. — לזה מסכמת הקבלה שמשה תקן להם לישראל שיהיו קורים בתורה בשבתות ובימים טובים ובראשי חדשים ובחולו של מיעד בסמך עה"כ (ויקר' כג, מד). י' מגי' פ"ד ה"א. מס' סופרים פ"י, ב. ב"ב פב, א. מוסיף שגם קה"ת בב' וה' ג"כ מתקנת משה ולא רק תקנת עזרא. קה"ת עם הקריאה מדברי הנביא כבר הורגלו בה בימי המכביים [2] ויוסיפים בספרו נגד אפיון (כ' יז בסוף) כ': הוא (משה) עשה את התורה ללימוד היותר יפה והיותר נחוץ בצוותו לשמוע אותה לא רק פעם ושתים או יותר, אבל בכל יום שביעי לשבות מכל מלאכה, להתקבץ ולשמוע אותה וללמדה היטב [3].

מזה נראה שבסוג המדרשים הביאוריים, אשר תכליתם להגביל את תוכנו ההלכי של הכתוב, כבר נמצאות מִלבד הדרשות הפילולוגיות וההגיוניות, דרשות מקובלות ודרשות מושפעות ממנהגים ומדרכי החיים. הצד השוה שבהן, שמבארות כוונת הכתוב כפי שנועד להיות מורה דרך לעם בני ישראל בהתיחסותם אל אלהים ואדם.

### ג. דרשות מופתיות ואנלוגיות.

לסוג השני יחשבן המדרשים המבקשים בכתוב ראיות ומופתים על כללים ומושגים הלכיים. הכללים והמושגים אינם מפורשים בכתוב ובכל זאת יתכן שמונחים בכוונת הכתוב אם כעין פרט של איזה כלל, או הפשטה והתכללות על יסוד פרטים מפורשים, או תנאי מוכרח של איזה קיום מצוה, וכפי שנראה עוד מן המשלים בעצמם. העיקר הוא שכמה ענינים מובלעים בלשון הכתוב ואינם מורגשים רק למי שחודר לעומק כוונתו, וכמה פעמים מושפע הדרשן מן הרוח הפנימי של איזה חוק מוסרי או משפטי שבתורה וממציא מושגים שנראים כחדשים בעינינו, ואינם אלא תוצאות הגיוניות של חקירתו העיונית במקרא. על כמו אלה יאות להעיר שכן היא דרכה של מלאכת הרוח גם במקצעות אחרים של חכמה ודעת. נקח נא למשל את החקירות בחכמות המתימטיות ובסתרי הטבע. בלי חשך מבקשים וגם מוצאים תלי תלים

---

[1] בית הכנסת היה נקרא גם „בית השבת". לפי יוסיפוס (קדמ' XVI 2,6) היה חוק ניתן מאת קיסר אוגוסטוס, שמי שיגזול ספרים או ממון מבית השבת או מבית ראשי העדה, יהיה נידון כגוזל מן המקדש. השם הזה נמצא גם בסורית „בית שבתא דיהודיי" וברבוי „בית שבי" (Hastings, Dictionary of the Bible IV 636).

[2] צונץ ג. פ. 5—6.

[3] הסבה הראשית לדרישת מקרא קדש על אכילה ושתיה וכו', ולא על מובנו היותר פשוט, כלו', על האסיפה לדברים שבקדושה, תוכל להמצא בנטית הכתות בנוגע לחגיגת השבת וביחוד לכוונת ענין הקדושה, שנזכרה הרבה פעמים אצל שבת. לשון קדושה מורה על הרוב על הפרשה והרחקה מדברים המתנגדים לקדושה וכן מדברי חול. והיו באמת כתות שהתרחקו בשבת מכל תענוגות בני האדם. השומרונים אסרו על עצמם תשה"מ בשבת

„ודע שזאת ההקדמה היא, שכל מה שאמר בו השם מקרא קדש בא בפירושו קדשהו וענין קדשהו שלא תעשה בו כל מלאכה וכו'" [1]). — הנה לפנינו במכילתא „קדשהו במאכל ובמשתה ובכסות נקיה". ע"ע מכדרשב"י שם באריכות ופס"ר כג, קטו, ב. מקרא קדש נכפל עוד ויקר' כג, ב. ג. ד. ועוד ושם פ"לה בת"כ כמו במכילת'. אמנם שם בפסוק כז כת': שיכול אין לי יוה"כ מכפר, אלא אם כן עשאו מקרא קדש ונתענה ולא עשה בו מלאכה, ומנין אפילו שלא עשאו מקרא קדש ולא נתענה בו ועשה בו מלאכה שהיום מכפר, ת"ל יוה"כ הוא. מזה נראה שיש בכלל „מקרא קדש" דבר של תוכן ומעשה גם מלבד האכילה והשתיה. ות"כ שם פ"כד חולקים בזה ר"א ור"ע: רא"א שבתון זו קדושת היום, מקרא קדש, קדשהו. א"ל ר"ע . . מקרא קדש, זו קדושת היום, וכן גם בת' ר"ה פ"ד (פ"ב), ד.

הפירושים שונים הם, ובנוגע להלכה למעשה כלם צודקים יחדיו, לפי שבאמת הם רק פרטים למושג קדושת שבת ויום טוב (להנפש ממלאכה, ללבוש כסות נקיה ולהתענג גם בחיי המשפחה במאכל ובמשתה), אבל כל הפירושים האלה מוסבים רק על מלת „קדש" ועשו מלת „מקרא" טפל לו, ויותר נכון להחליט, שלא נשאר לנו על מלה זו הפירוש המקובל בכתב, ואולי לרוב פרסום ענינו במעשה. כי קרוב מאד, שמקרא קדש נרדף עם מקרא העדה (במדב' י, ב), ועם קרוא מקרא (ישע' א, יג), ששם מובן הענין להקהל יחד ולעשות דבר מה מענין החג במקהלה. וכן ישע' ד, ה, ועל מקראיה. כן נראה קצת גם מיחזק' מו, ג. והשתחוו עם הארץ פתח השער ההוא בשבתות ובחדשים לפני ה'. ונמצא גם רמז שהתאספו בימים הנבחרים אל הנביא לשמוע דבריו במה שאמר בעל השונמית אל אשתו (מ"ב ד, כג) מדוע את הולכת אליו לא חדש ולא שבת וכו'. וגם ישע' סו, כג . . ומדי שבת בשבתו יבא כל בשר להשתחוות לפני . .

הרמב"ן כבר הרגיש בכל זה ושתף הפירוש הזה אל ביאורי חכ' ז"ל שהזכרתי, וכ' (אמר כג, ד) „וטעם מקרא קדש שיהיו ביום הזה כלם קרואים ונאספים לקדש אותו, כי היא על ישראל להקבץ בבית אלהים ביום מועד לקדש היום בפרהסיה בתפלה והלל לאל, בכסות נקיה ולעשות אותו יום משתה ושמחה וכו'". ע"ש הצעת כל הענין והראיות.

השקפת הרמב"ן בכל פשיטותה יקרה היא גם מפינת השקפתנו על הדרשות ועל האסמכתות, כי נראה בזה דוגמא על ענין שלא נשאר לנו בתמונת דרשה, אף שיש לו יסוד נאמן במקרא ובחיי הדת. כי אין ספק שענין האסיפה ביום השבת ענין קדמון הוא ויש לו שרש בתורה, רק שאין אנו יודעים מן הכתוב, מה היה תוכן האסיפה, וכל מה שבידינו להחליט, היא, שתכלית האסיפה היתה דתית, ולכן לא ימלט מהיות לה תוכן מתאים אל הכוונה הזאת. בתקופת הנביאים התקבצו אל הנביא לשמוע דבר ה'. ויש לשער מתוך כך, שלתכלית זאת היו בתי כנסיות בזמנים היותר קדומים. ויש לשום לב גם אל

---

[1]) במקור הערבי 133—134 ואעלם אן הדׂה אלמקדמה הי אן כל מא קאל אללה פיה מקרא קדש גא פי תפסירה קדשהו ומעני קדשהו אן לא תעמל פיה צנאעה . .

הרמב"ם פסה"מ פ"ג ה"ב כ' מפי השמועה למדו, שזה שנא' בתורה (ויק' ז, יח) ואם האכל יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי לא ירצה, אינו מדבר אלא במחשב בשעת הקרבה, שיאכל ממנו בשלישי. וכן כה"מ ל"ת קל"ב ובת"כ שם א"ר אליעזר כוף אזנך לשמוע, שהשוחט את זבחו על מנת לאכלו ביום השלישי, ה"ז בלא ירצה. ור"ע מנסה להוכיח זאת בראיות. אמנם לפי הרגשת הרמב"ם עיקר הענין תלוי בקבלה. ע"ע זבח' כט, א.

(ספרי תצא כד, טז) לא יומתו אבות על בנים וכו' אלא בא ללמד שלא יומתו אבות בעדותן של בנים, ולא בנים בעדותם של אבות. סנהדר' כז, ב ופירש"י שם, לא יומתו שני אבות בעדות בניהם קשה לפי פשוטו של הענין. וקרובים גם פה דברי הרמב"ם בסה"מ ל"ת רפז, ובא הפירוש המקובל בספרי, שלא יומתו אבות בעדות בנים וכו'.

הגבלת מושג חיה לענין היתר חלב היא רק בקבלה: חולין נט, א־ב. ורמב"ם מ"א פ"א ה"י וסימני חיה מפי השמועה הן. השגת הראב"ד אינה נוגעת למקור המושג.

במהות ענין זונה האמורה בתורה שהכהן אסור בה (ויקר' כא, ז) יש ג' שיטות בת"כ שם: ר' יהודה אומר זו איילונית, וחכ"א אין זונה אלא גיורת ומשוחררת ושנבעלה בעילת זנות. רא"א, פנוי הבא על הפנויה שלא לשם אישות. עי' יבמ' סא, א־ב מש' וגמ'. ותפסו לעיקר שיטת חכמים, אלא ש־יש ספק בסוף דבריהם „ושנבעלה בעילת זנות". לדעת רש"י, כגון ישראלית הנבעלת לפסול לה. ולתוד"ה שנבעלה, לא הוי זונה אלא מחייבי כריתות. וכן גם לרא"ש. והרמב"ם מסכים לדעת רש"י, שזונה נקראת גם מי שנבעלת לחייבי לאוין ועשה (א"ב פ"יח ה"א) וכ' על פירוש זה „מפי השמועה למדנו". ע"ש השגת הראב"ד.

בנוגע לדיוקיו של הרמב"ם בענין זה צריך להזהר מאד, כמו שנראה גם מדוגמא זו. בין שלשת הפירושים שנשמרו בספרא, בוחר הרמב"ם שיטת החכמים, וזה נכון מצד פסק ההלכה. אמנם מ"ש „מפי השמועה למדנו", מורה פה רק על היות הענין פירוש מיוסד על שיטה משיטות חכמי הקבלה בניגוד לפירוש המיוסד על חקי הלשון או על היקשים הגיוניים בלבד, ועל דרך זה יתכן בלשון הרמב"ם „פירוש מקובל" גם בענינים שנשנו במחלוקת. וכן כלאים פ"י ה"ד כ' הרמב"ם: שלמדו מפי השמועה, שלא נסמכה פרשת כלאים לפרשת ציצית, אלא להתיר כלאים בציצית. וזה מסכים למ"ש מכיל' יתרו כ, ח „(דבר' כב, יא—יב) לא תלבש שעטנז, גדילים תעשה לך, שניהם בדבור אחד, וכן ספרי תצא, וירוש' נדר' פ"ג ה"ב. ולזה מסכמת גם הסוגיא בבבלי (יבמ' ד, א־ב), ואפי' לר' יהודה שאינו דורש במקום אחר סמוכים, אבל במשנה תורה דורש. ובכל זאת אין דרשה זו מוסכמת בלי חולק כי (מנח' מ, א) ת"ר סדין בציצית ב"ש פוטרין וב"ה מחייבין, ופירש"י שב"ש אינם דורשים סמוכים להתיר כלאים בציצית. עי' תוד"ה סדין.

הדוגמא היותר מענינת מבחינה זו מ"ש בסה"מ עשין קנט עה"כ (שמות יב, טז) ביום הראשון מקרא קדש, ובא בפירוש (המקובל) קדשהו והיא שלא תעשה בו כל מלאכה, אלא מה שמיוחד לאכילה בלבד. ולפי המקור הערבי

שההלכה עוקבת את המקרא לא פגעה ההלכה בהמובן הפשוט לבטלו והרשות נתונה להשתמש בעפר, בספר ובמרצע, וכן נוהג איסור תער לא יעבור על ראשו בתער ממש בלי שום ספק, רק חוג המושג התרחב ומותר להשתמש לא רק בספר אבל בכל דבר שהוא בתלוש (לשון הירוש'), לא רק בעפר, אבל בכל דבר שהוא מגדל צמחים, לא רק במרצע, אבל אפילו בסול או בקוץ או בזכוכית [1].

ו. ביאורים מקובלים למקומות סתומים — ויש גם שלשון המקרא סתום ומסופק ואין להגיע אל פתרון מוגבל רק בעזר הקבלה וכמו שנראה סוכה לה, א. מן הדרשות השונות בנוגע למובן פרי עץ הדר (ויק' כג, מ). והרמב"ם בהקדמתו לסדר זרעים כתב בענין זה „ולא מצאנו גם כן מחלוקת במה שאמר הכתוב פרי עץ הדר, כדי שיאמר אחד שהוא אתרוג ויאמר אחד שהוא חבושים או רימונים או זולתו. ולא מצאנו גם כן מחלוקת בעץ עבות שהוא הדס וכו'. ולא במה שאמר הכתוב (ויק' כא,ט) ובת איש כהן כי תחל לזנות וגו' באש תשרף, שזו הגזרה אין לנו לגזור אותה, אלא אם תהיה אשת איש עכ"פ. וכו' שכולן פירושים מקובלים מפי משה."

וכן יש כמה מושגים בתורה שמובנם לא ניכר מתוכם וזקוקים לפירוש מקובל, כמו במשלים האלה:

(ספרי ראה יב, כג) ולא תאכל הנפש עם הבשר, זה אבר מן החי. חולי' קב, ב. ורמב"ם מ"א פ"ה ה"א, מפי השמועה למדו, שזה שנאמ' בתורה, לא תאכל הנפש עם הבשר, לאסור אבר שנחתך מן החי. ובאמת לשון הכתוב סתום וזקוק לפי' הקבלה.

(ת"כ אחרי טז, ו) וכפר בעדו ובעד ביתו, זה ודוי דברים. ובאה על זה ההוכחה, שעדיין הפר לא נשחט, כי רק בפסוק יא כת' ושחט וכו' וגם שם נאמר מקודם וכפר בעדו, הרי שיש גם תוכן אחר למלת כפרה מלבד ההקרבה, וזה ודוי דברים. אמנם קרוב הדבר כמ"ש הרמב"ם יוה"כ פ"ב ה"ו, שמפי השמועה למדו שזה ודוי דברים ולא מכח הדרשה בלבד ע"ע יומא לו, ב.

(ת"כ ויק' ב, יד) ואם תקריב מנחת ביכורים לה', זו מנחת העומר. מנחי' סו, א-ב. כדבר ידוע שכל הפסוק מדבר בעומר. רמב"ם תו"מ פ"ו הי"ב, מפי השמועה למדו שאינו מדבר לא במנחת העומר בלבד. וכן ביאור הכ' (דברי' טז, ד) ולא ילין מן הבשר אשר תזבח וכו', על החגיגה הנאכלת עם הפסח בספרי שם ופסח' עא, ב. בסה"מ לרמב"ם ל"ת קיח „ובא הפירוש המקובל" וכו' [2].

---

[1]) ע"ע מכיל' כא, ו. ענין מרצע שנזכר בירושל'. ורבי אומר במין מתכת בלבד. נטית הבבלי מהירושל' מתבארת ע"פ הספרי במד' ו, ה. אין לי אלא תער, תלש וספסף וסיפר מנין שהיא לוקה את הארבעים, ת"ל, קדוש יהיה מכל מקום, ד"ר יאשיה, ר' יונתן אומר בתער הכתוב מדבר, הא אם תלש וספסף וסיפר אינו לוקה הברייתא שבבבלי נסדרה לפי שיטת ר' יאשיה. ע"ע באכער, טרמינ. I 144.

[2]) במקור הערבי אלתפסיר אלמרוי֞ וכן בהרבה מקומות בסה"מ בענינים הנלמדים מן הקבלה. עי' באכער Die Bibelexegese Moses Maimûnis, Budapest 1896 פ"ה. 27—29. במשנה תורה משתמש הרמב"ם במלות „מפי השמועה" במקום שמשתמש בסה"מ במלות אלתפסיר אלמרוי. עי' למשל מו"ל פ"ה ה"א וסה"מ עשין קצח, מסוה"מ פ"יג, ה"ב וסה"מ ל"ת קלב. ועוד.

להני רשעים, והיה אם בן הכות הרשע. ותיפוק ליה (שצריך להלקות עד זומם) מלא תענה (שמו׳ כ, טו)? משום דהוי לאו שאין בו מעשה, וכל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו. — מהמשך הענין נראה, שהרמז הזה יותר טוב מן הלאו המפורש בי״ דברות, ולכן אם גם נסמן בשם רמז, דרשה מיוסדת היא, וקרוב הדבר שיסודה בקבלה, ואם כן הוא הענין, הרי הקבלה גלתה על אמתת כוונתו של הכתוב, שהלאו של לא תענה, לוקין עליו אם העד הזום ואין בידינו להענישו בעונש שה:אשם היה צפיי לו.

ה. ביאורים נוטים מפשט הכתיב — ויש גם שהדרשה הביאורית נוטה מפשט הכתוב. המשל היותר בולט הוא מה שנדרש על (שמו׳ כא, כד) עין תחת עין, שהוא ממון, כתוב׳ לח, א. ב״ק פג, ב. פד, א. ועע״ש שיטת ר׳ אליעזר. מסגנון כל הסוגיא שם נראה שלדרשה זו מתבקש יסוד הגיוני. ובמכילתא ישנן גם כן דרשות שונות (היקש, קו״ח, כלל ופרט וכלל). ויעויין עוד ביאור דומה לזה בספרי דבר׳ כה, יב. וקצות את כפה, שה־א גם כן ממון. ולשון הרמב״ם חובל פ״א ה״ו. ואע״פ שדברים אלו נראין מענין תורה שבכתב וכולן מפורשין הן מפי משה רבינו מהר סיני, כולן הלכה למעשה הן בידינו. ובזה ראו אבותינו דנין בבית דינו של יהושע וכו׳ מימות משה רבנו ועד עכשיו. אמנם הרמב״ם בעצמו מחליט (מו״נ ח״ג פ״מא) ומי שחיסר אבר, יחוסר אבר, כאשר יתן מום באדם כן ינתן בו ולא תטריד רעיוניך בהיותינו עונשים הנה בממון, כי הכוונה הנה לתת סבת הפסוקים ולא סבת דברי התלמוד וכו׳ [1].

על כל פנים יש לנו בענין עין תחת עין משל על השפעת הקבלה (קבלת הוראה או מעשה) בדרשות ביאוריות בניגוד למובנה הפשוט של לשון הכתוב. — נוטה מזה הוא מ״ש ריו״ח משום ר׳ ישמעאל (סיטה טז,א) בשלשה מקומות הלכה עוקבת מקרא: התורה אמרה (ויקר׳ יז, יג) בעפר, והלכה בכל דבר. התורה אמרה (במדב׳ ו, ה) בתער, והלכה בכל דבר. התורה אמרה (דברים כד, ג) ספר, והלכה בכל דבר. (י׳ קידוש׳ פ״א נט, ד 16) תני ר׳ ישמעאל, בג׳ מקומות התורה עוקבת למקרא ובמקום אחד למדרש וכו׳ כל הענין באריכות ובקצת נשיה. החילוק העיקרי הוא שבענין עין תחת עין המובן הפשוט נעקר לגמרי מחוג ההלכה המעשית והכופר לקח את מקומו, אבל בשלשת המקומות

[1] להסביר הניגוד הגלוי שבדברי הרמב״ם יש להעיר, כי לפי פשוטו של הענין היה משפט עין תחת עין משפט אלטרנטיבי, כלומר הניזק הורשה לקבל מן המזיק כופר בעד האבר שהחסירו. כי רק על רציחה נאמר (במד׳ לה,לא) ולא תקחו כופר לנפש רוצח אשר הוא רשע למות כי מות יומת, אבל בשאר כל מיני היזק הרשות היתה ביד הניזק לבחור בכופר. וכן היתה, לפי פשט הכתוב, הרשות בידו לתבוע לקיחת אבר תחת אבר. אמנם בפועל ובמעשה בא הענין לידי כך, שהשופטים הכריעו פסק דינם לצד הכופר אם על ידי פיוס או על ידי תוכחת מוסר להתרחק מאכזריות ונקמה. ואפשר גם שהניזק בעצמו נטה יותר לצד הכופר מפני התועלת הצפונה בו, כי לולא כן, לא היה צריך הכתוב להזהיר, שלא יקחו כופר לנפש רוצח. ומתוך כך הוקבעה ההלכה כחוק ולא יעבור, להסתפק בכל אופן בממון ושלא לקחת בשום אופן אבר תחת אבר. אם נשים לב לדברי הרמב״ם, נמצא רעיון זה שקוע בלשונו. במו״נ ח״ג רפ״מא הוא כותב: „אם הזיק בגוף ינזק בגופו ואם הזיק בממונו ינזק בממונו, ויש לבעל הממון למחול ולהקל, אמנם להורג לבד לחוזק חטאתו אין מקילין לו כלל ולא ילקח ממנו כופר וכו׳ ומפני זה אילו חיה הנהרג שעה אחת או ימים והוא מדבר ושכלו טוב ויאמר הניחו הורגי, הנה מחלתי וסלחתי לו, אין שומעין לו״. ובהובל פ״א ה״ו הוא משתמש בלשון „הלכה למעשה הן בידינו (לקחת ממון תחת אבר) וכזה ראו אבותינו דנין בבית דינו של יהושע ובבית דינו של שמואל הרמתי ובכל בית דין ובית דין שעמדו מימות משה ועד עכשיו״. הרי שההלכה למעשה בחרה בדרך זו להכריע פסק הדין לצד הכופר.

הכתוב: ברכ׳ ד, ב (ריו״ח ור׳ יהושע בן לוי לענין סמיכת גאולה לתפילה). יבמ׳ לה, ב (ריו״ח ור״ל בענין החולץ למעוברת והפילה). ב״ב ט, א. (א״ר הונא בודקין למזונות ואין בודקין לכסות, אבע״א קרא ואבע״א סברא וכו׳. ור״י אמר, בודקין לכסות ואין בודקין למזונות, אבע״א סברא ואבע״א קרא וכו׳). סנהד׳ ל, א (במאי קמפלגי (ת״ק וריב״ק) אבע״א קרא ואבע״א סברא וכו׳). חולי׳ קיח,ב (רב וריו״ח בענין אם יש יד לטומאה ולהכשר).

ד. רמז׳ בסוג דרשות ביאוריות — (סנהד׳ מו, ב) א״ר יוחנן משום ר׳ שמעון בן יוחי מנין למלין את מתו שעובר עליו בלא תעשה, ת״ל (דבר׳ כא, כג) כי קבור תקברנו וכו׳ [1]). איכא דאמרי, אריו״ח משו״ר שמעון בן יוחי, רמז לקבורה מן התורה מנין? ת״ל כי קבור תקברנו, מכאן רמז לקבורה מן התורה. א״ל שבור מלכא לרב חמא, קבורה מן התורה מנין? אישתיק, ולא אמר ליה ולא מידי (כי לא מצא לנכון לדרשו מקבור תקברנו) וכו׳. — ונימא מדאיקבור צדיקי? מנהגא בעלמא. — מדקבר הקב״ה למשה? דלא לישתני ממנהגא. — ת״ש (מ״א יד, יג) וספדו לו כל ישראל וקברו אותו? דלא לישתני ממנהגא.

על מה שיש לשום לב ביותר הוא מובן הרמז בענין זה, כי באמת אין להכחיש שהכתובים מדברים מענין קבורה והדרשות הן פשט הכתוב ממש ובכל זאת אינן מתקבלות בבחינת מקור להחליט על פיהן שדין קבורה היא מן התורה, כי קבור תקברנו מדבר במגדף ועע״ז, ומהריבוי אין להכריע לודאי שהכוונה על כל המתים, ושאר המקראות יתכן לפרשם שכן היה המנהג ולא שכן היא המצוה. אמנם התמיה היא, אם רב חמא היה יכול להוכיח לשבור מלכא שכן היה מנהג עתיק בישראל וע״פ המנהג הזה היו נקברים הצדיקים והקב״ה ג״כ קבר את משה ע״ה ע״פ המנהג המקובל הזה, האין זה די גם לנו להחזיק במנהג הזה, ומה היה שבור מלכא יכול לבקש יותר מזה? למה היה נחוץ להוכיח לשבור מלכא שהקבורה לא רק מנהג הוא, אבל מצוה וחיוב? לביאור הענין יש להעיר על חק בעלי הדת החדשה של הפרסים או חברים שלא לקבור את המתים וגם לחפור באדמה להציא משם המתים שכבר נקברו כדי לטהר את האדמה מטומאת מת, והמתים הושלכו ע״פ האדמה לאכילה לחית השדה ולעוף השמים, עי׳ ערה״ש ע׳ אמגושא ומפ״ה שם, וע״פ זה יובן שהחכמים הוכרחו להוכיח שאסור להם מצד התורה לפנות המתים באופן אחר מלבד קבורה, וכל עוד שהיה אפשר לצדד ולומר שהכתובים מורים רק על מנהג בעלמא ולא על חיוב, היו החברים יכולים להפציר בם שידחו את המנהג ויתפשרו אתם.

מענין אחר היא הרמז (מכות ב, ב) אמר עולא, רמז לעדים זוממין מן התורה מנין? רמז לעדים זוממין, והא כתיב (דבר׳ יט, יט) ועשיתם לו כאשר זמם? אלא רמז לעדים זוממין שלוקין מן התורה מנין? דכתיב (דבר׳ כה, א־ב) והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע, והיה אם בן הכות הרשע. משום והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע, והיה אם בן הכות הרשע? אלא עדים שהרשיעו את הצדיק ואתו עדים אחריני והצדיקו את הצדיק דמעיקרא ושויוה׳

[1]) איסור הלנת מת גם כן רק רמז הוא ולא דרשה גמורה ועי׳ תורה תמימה שמביא הוכחות לזה.

ואכלת לפני ה' אלהיך מעשר דגנך תירושך ויצהרך, תירוש חמרא הוא וקרי ליה ואכלת. דרשה זו נדחית „ודילמא דאכליה ע"י אניגרון?" וגם דרשת ר' אחא בר יעקב שמדייק ממעשר שני (שם פ"כו) ונתת הכסף בכל אשר תאוה נפשך בבקר ובצאן וביין ובשכר.. ואכלת, נדחית ג"כ „ודילמא הכא נמי דאכלה ע"י אניגרון? שכר כתיב, מידי דמשכר. ודילמא דבילה קעילית?" — הרחיות רחוקות הן, כי כן דרך התלמוד להיות נזהר מאד בקבלת ראיות והוכחות, ומפקפק בהן כל עוד שאפשר לערער עליהן אפילו בדוחק. ולעומת זאת, הרי ראיית ר"ל וכן ראיית ראב"י מתאימות אל פשט הכתוב ובירוש' יומא פ"ח ה"ג (מה, א 2) מנין שהשתיה בכלל אכילה, ר' יונה שמע לה מן הדא (ויק' יז, יב) על כן אמרתי לבני ישראל כל נפש מכם לא תאכל דם. מה נן קיימין בדם שקרש, הא תני, דם שקרש אינו לא אוכל ולא משקה. (ובפרט אם נשקיף על הפסוק הקודם „כי הדם הוא בנפש יכפר" נראה שעל דם צלול כוון הכתוב ולא על קרוש). ע"ע שבוע' כג, א תוד"ה גמר, שמעיר ביחוד על הלימוד שבירוש'.

ג. ביאורים מסברא — וכן הושפע המדרש הביאורי מן הסברא, כמו (ספרי דבר' כב, כא) וסקלוה כל אנשי עירה, וכי כל האנשים רוגמים אותה? אלא במעמד כל אנשי עירה. דרשה זו נמצאת עוד שם כא,כא. ות"כ כד,יד. ודומה לזה מכיל' פ' בא יב, ג. ויקחו להם, וכי כולן היו לוקחין, אלא לעשות שלוחו של אדם כמותו. מכאן אמרו שלוחו של אדם כמותו. הפירוש מוגבל פה מסברא על פי חק האפשרות, או על פי המציאות השגורה, ומן הפרט עשו כלל למקומות אחרים וכן שם יב,ו. ושחטו אותו, וכי כולן שוחטין אותו, אלא לעשות שלוחו של אדם כמותו.

ובכמה מקומות מסופקים נפתר הספק מכח סברא, כמו ב"ק מ, ב, הכי נמי מסתברא, (שמ"ש רובע עשה בו אונס כרצון ונוגח לא עשה בו אונס כרצון לענין קטלא נאמר. עש"ה). — ויש גם שהלימוד כל כך פשוט, עד שהתלמוד מתפלא, למה נאמר במקרא (כתוב' כב, א) א"ר אסי, מנין להפה שאסר הוא הפה שהתיר מן התורה? שנ' (דבר' כב, טז) את בתי נתתי לאיש הזה וכו', לאיש אסרה, הזה, התירה. למה לי קרא, סברא היא? עשכה"ע.

בכמה לימודים מוטל המקור בספק אם נוסד על המקרא או על הסברא, וכנראה, נותן התלמוד ערך שוה לשניהם: (קידוש' לה, ב) ומנלן דלא איתנהו (נשים) בהשחתה, אבע"א סברא, דהא לא אית להו זקן, ואבע"א קרא וכו'. — (כ"ב ח, ב) ואריו"ח, כל המאוחר בפסוק זה (ירמ' טו, ב), קשה מחברו, חרב קשה ממות, אבע"א קרא ואבע"א סברא וכו' עשכה"ע. — (ע"ז לד, ב) לענין קידושין בפרש שור הנסקל או בפרש עגלי ע"ז, וכן תמורה ל, ב. — (שבועו' כב, ב) אר"ח בר אבין אמר שמואל, שבועה שלא אוכל ושתה, חייב, אבע"א, וכו'. (זבח' ב, א) אמר רבא, עולה ששחטה שלא לשמה, אסור לזרוק דמה שלא לשמה, אבע"א וכו'. (שם ז, ב. מנח' ב, א). — (מנח' יג, ב) אומר היה ר' יוסי, פיגל בירך של ימין לא נתפגל הירך של שמאל, מ"ט, אבע"א סברא וכו'. — (מנח' עג, א-ב) א"ר הונא, שלמי העכו"ם עולות, אבע"א קרא וכו'.

וכן יש מחלוקת שלא נתבררה במה היא תלויה בסברא או במדרש

שש שנים יעבוד ובשביעית וכו׳. ופי׳ מכיל׳ שם ובשביעית, שביעית למכירה. אתה אומר שביעית למכירה, או אינו אומר אלא לשנים? ת״ל, שש שנים יעבוד, שביעית למכירה ולא שביעית לשנים. ע״ע י׳ קידוש׳ פ״א ה״ב. נט, א 48—62 [1]). מכל הענין שם נראה ברור, שהירוש׳ מתאמץ לכונן בדיוק אל הפשט המוכרח מגוף המקרא בעצמו. ע״ע ערכין יח, ב.

(תמורה ט,א) ממירין מן הצאן על הבקר ומן הבקר על הצאן ומן הכבשים על העזים ומן העזים על הכבשים וכו׳. גמ׳, מנה״מ? דת״ר (ויק׳ כז, י) בהמה בבהמה וכו׳ כלומר, כל מה שנכלל במובן „בהמה" נכלל בלאו של תמורה [2]).

(סוטה מד, א) ת״ר (דבר׳ כד, ה) אשה חדשה, אין לי אלא אשה חדשה, אלמנה וגרושה מנין? ת״ל אשה מכל מקום. אם כן מה ת״ל אשה חדשה? מי שחדשה לו, יצא מחזיר גרושתו, שאין חדשה לו. — דרשה זו ביאורית היא, כי מתעודתה לבאר תוכן מלות „אשה חדשה" ואינה זקוקה לשום מקור אחר זולת הבחנת לשון הכתוב בעצמו.

דרשות כאלה שכיחות מאד במדרש ותלמוד ואין צורך להרבות עוד יותר במשלים.

ב. ביאורים מסופקים – ויש שלפי חקי הלשון יתכן לפרש התוכן באופנים שונים, ואם אין קבלה מסוימה בדבר, או הפירוש או המדרש במחלוקת שנוי׳ כמו (מכות י, ב) אמר רב הונא, רוצח שגלה לעיר מקלט ומצאו גואל הדם והרגו, פטור. קסבר (דבר׳ יט, ו) ולו אין משפט מות בגואל הדם הוא דכתיב. מיתיבי, ולו אין משפט מות ברוצח הכתוב מדבר? וכו׳ הוא דאמר כי האי תנא, דתניא. ולו אין משפט מות בגואל הדם הכתוב מדבר וכו׳. מאחר שבכתוב זה בעצמו נזכר גם הרוצח וגם גואל הדם, יש לנו מפאת חקי הלשון ספק שקול אם לצרף מלות „ולו אין משפט מות" אל הרוצח או אל גואל הדם, והספק בלשון גרם מחלוקת התנאים בפירוש הכתוב. העיקר הוא גם פה, שהדרשה ביאורית היא ולא הלכה מחוץ לגבול חקר הלשון.

וכן פסח׳ מט, ב בסוף עה״כ (דבר׳ ח, י) ואכלת ושבעת, ר״מ סבר, ואכלת זו אכילה, ושבעת, זו שתיה, ואכילה בכזית. ור׳ יהודה סבר, ואכלת ושבעת, אכילה שיש בה שביעה, ואיזו, זו בכביצה. — בנוגע למושג אכילה אם גם השתיה בכלל או לא. נדרש במקומות שונים בדרך פשוט מדיוק הלשון ביומא עו, א בסוף אר״ל, מנין לשתיה שהיא בכלל אכילה, שנ׳ (דבר׳ יד, כג)

[1]) בהבנת דברי הירוש׳ „אריו״ח בר מרייה, אתייא כמ״ד אין היובל עולה ממניין שני השבוע, ברם כמ״ד היובל עולה ממנין שני שבוע, פעמים שהוא בא באמצע שני שבוע· רבנין דקסרין אמרין, אפילו כמ״ד היובל עולה ממניין שני שבוע, יכלין אנן מפקין לה מן הכא, שביעית מוציאה את העבדים ויובל את הנרצעים" הנכון כמ״ש הח׳ י׳ בורנשטיין במאמרו חשבון שמטים ויובלות (התקופה ס״יא, תרפ״א 236—237), ששיטת „היובל עולה ממנין שני שבוע" מובנת פה באופן מיוחד והוא, שכל שנה שהיא שנת חמשים היא שנת יובל ואין קביעות היובל תלויה בשנת השמטה כלל, רק בחשבון של חמשים· ולעומת זאת, כל שנה שביעית היא שנת שמטה בלי שום הפסק ע״י שנת היובל, ומתוך כך תפול שנת היובל הראשונה על השנה הראשונה שאחר השמטה והיובל השני יהיה בשני לשמטה וכן מקדים והולך היובל בכל שנות השבוע עד שהיובל השביעי יחול בשנת השמיטה וכן לעולם· הפי׳ הזה נמצא בספרו של הח׳ הערבי אלבירוני ובורנשטיין היטיב להעיר על הענין הנפלא הזה, המפיץ אור על דברי הירוש׳·

[2]) ע״ע הדרשות השונות בספרא שם, שהולכות ע״ד הפשט, ואפי׳ המחלוקות שבין ר״ש וחכמים·

על נכונה ולהגיע מתוך כך אל ההלכה. או במלים אחרות, בתורה שבכתב המקרא הוא כעין חומר קדום ביחס אל ההלכה המסתעפת ממנו, אבל בתורה שבעל פה ההלכה קודמת למקרא, כלומר בעל המקצוע כבר יודע את ההלכה, קודם שמתחיל לדרוש, וכל תעודתו היא רק למצוא מקרא המספיק לחפצו.

ואולם יש עוד הבדל יותר מופלג מזה והוא כי בתורה שבכתב המדרש משועבד למקרא ואינו רשאי לזוז מכוונתו היסודית אפילו זיז כל שהוא. ההלכה הנדרשת בסוג זה, אינה נקשרת אל אותיות הכתוב על ידי חוטים דקים של מליצה וחידוד אבל יש לה אליו שייכות פנימית והגיונית והיא כעין נשמתה של הכתוב. ולעומת זאת הרי בתורה שבעל פה מציאות נפרדה להלכות ומתוך כך התביעות כלפי הדרשן ממין אחר הן. הוא בא אל הכתוב ותלמודו בידו ומשתמש בלשונות או גם אותיות הכתוב בתור אמצעי כדי להסמיך לו קבלותיו ושמועותיו בדרך זכר, רמז או סימן. הוא יודע מראש שדרשותיו אינן פשט הכתוב, הוא מרגיש היטב שהקישור הוא רק מלאכותי, אבל לא איכפת לו בזה. הוא בעצמו מעיד על כמה הלכות שהם כהררים התלויים בשערה [1].

בין שני הקצוות שהזכרתי, ישנן עוד חוליות ממוצעות, דרשות הקשורות במקצת לשני הקצוות כאחד וכן דרשות מסופקות.

אמנם מלבד נקודת המבט המיוסדה על חלוקת הדרשות לפי שייכותן לתורה שבכתב או תורה שבעל פה, יתכן להבחין בהן גם מנקודת מבט בלתי תלויה במהות המקורות, רק במשפטים המיוחדים למקצוע המדרש, בכללי חכמת ההגיון והדיוק, אשר על פיהן הדרשן מתנהג. מפינת השקפה זו אפשר לחלק הדרשות בדרך כלל לשלשה סוגים והם א) דרשות ביאוריות, ב) דרשות מופתיות ואנלוגיות, ג) דרשות רמזיות או סימבוליות.

בהיות שחלוקה זו חדשה היא אתי ויש לה מטרה ידועה בחקירתנו, עלי להגדיר בדיוק מהות הסוגים ולהכנס במקצת פרטיהם.

### ג. דרשות ביאוריות.

דרשות ביאוריות הן הדרשות הבאות לבאר תוכן דברי הכתוב. באור הכתוב נוסד בעיקרו על חכמת הלשון ומשפטי הדקדוק, וכל עוד שלא יעבור את הגבול הפילולוגי, הרי הוא פשט הכתוב ממש. אמנם חקר הלשון בלבד אינו מספיק תמיד להגביל על פיו תוכן המקרא, אם מחמת ספק שנולד לנו לפעמים מצד אפשרות פשטים שונים, או מצד קיצור לשון הכתוב וקושי הבנת הענין מצד עצמו. ויש גם שהכתוב מצד עצמו ברור הוא, אבל קיומו בפועל לא יתכן כפשוטו והדרשן מבקש את הכוונה האפשרית בפועל ובמעשה. וליתר ביאור אביא איזו דוגמאות למיני הדרשות הביאוריות.

א. ביאורים מיוסדים בגוף הכתוב. — (קידושין טז, א) ביובל (מ״ש במשנה שעבד עברי קונה עצמו ביובל), דכתיב (ויק׳ כה, מ) עד שנת היובל יעבוד עמך. — וכן הדרשה שלפניה: וקונה את עצמו בשנים דכתיב (שמו׳ כא, ב)

---

[1] עי׳ חגיגה פ״א מ״ח.

מימות עזרא ואילך לא נלאו מהגות בו ומדרוש פרטי תוכנו והכוונות הצפונות בכל מלותיו ואותיותיו. אין כל הפרזה במאמר התלמוד (קדוש׳ ל, א) לפיכך נקראו הראשונים סופרים, שהיו סופרים כל האותיות [1]. חומר עצום של חקירות מדרשיות צבור ושמור בשני התלמודים ובספרי המדרש, אמנם מבוא ומורה דרך שסללו בו הקדמונים בהתעמקם בדברי הכתוב, לא נרשם על ספר, אף כי מן הנמנע הוא להעלות על הלב, שאלפי העיונים מסוג זה נולדו תחת יד המקרה לרגלי השפעות פתאומיות של מלאכת הרוח בלי הכנות לימודיות ובלי חנוך מוקדם. אין כל ספק שכבר היו במציאות שיטות קבועות וכללים מסויימים בענין הזה.

כבר העירותי במקום אחר [2], שהעבודה היותר קשה על חוקרי התלמוד ומפרשיו היא לנתח בבקורת נאמנה את החומר הצבור לפנינו בספרות זו, להפריד את ההרכבות ליסודותיהן ולהכנים כל יסוד וכל חלק אל תחומו הראוי לו. אמנם בבחינת מדרש הכתוב תגדל עוד מלאכה זו מצד אחר. הן ההפרדה העיקרית להלכה ואגדה צודקת היא ברובה: גם בנוגע לתכונת המדרשים, כי מדרשי ההלכה נבדלים הם ממדרשי האגדה הבדל פנימי וטבעי, לא רק בנוגע לעצם המדות שהתורה נדרשת בהן, אבל גם במקום שמדה אחת משותפת לשתיהן. אמנם אפילו המדרשים השייכים לסוג ההלכה גם כן אינם ממין אחד, וזו היא השאלה היותר עיקרית שבחקר המדרש.

הנה ההלכה עצמה מורכבת מסוגים שונים, ומזה יתחייב בהכרח, שצריך לנתח גם את הדרשות לפי הסוגים ולהבחין ביניהן, עד כמה משותפות הן בתכונותיהן, ובמה נבדלות זו מזו. נשקיף נא על חלוקת החומר היותר מפורסמת והיא החלוקה לתורה שבכתב ותורה שבעל פה. שתי תורות אלו אחוזות ושלובות זו בזו בספרות התלמוד ולשתיהן מדרשים אין מספר. בסקירה הראשונה נראה שכבר יש חילוק יסודי וטבעי בין המדרשים האלה כפי שייכותם המיוחדה לתורה שבכתב או לתורה שבעל פה. בעוד שתורה שבכתב זקוקה לביאור וכל קיומה בעולם המעשה לא יתכן בלי מדרש, הרי מציאות תורה שבעל פה עומדת ברשות עצמה ועיקר קיומה אינו תלוי במדרש כלל. ולפי זה הפוכים הם בהכרח גם דרכי המדרש זה לזה ביחס הסבה והמסובב. בתורה שבכתב המקרא הוא הראש והראשון לכל שאלה וחקירה, בו מתחיל החוקר מלאכת דרישתו ועצם תעודתו היא להגביל תוכן המקרא

---

נראה גם ממאמר אחר (פס״ר ה, יד, א־ב) ילמדנו רבנו, מהו שיהא המתרגם לקרות בתורה שיתרגם ויסתכל בכתב, כך שנו רבותינו, המתרגם אסור להסתכל בכתב ואסור לקורא לתת עיניו חוץ מן התורה, שלא ניתנה תורה אלא בכתב וכו׳ ואסור למתרגם לתת עיניו בתורה. א״ר יהודה בן פזי, מקרא מלא הוא, כתב לך את הדברים האלה, הרי המקרא שניתן בכתב, כי על פי הדברים האלה, הרי התרגום שניתן על פה. ע״ע תנח׳ כי תשא לד. והמדייק בדרשת ר׳ יהודה בר נחמני יראה גם כן הקפדה יתרה בנוגע למהות הקריאה: „דברים שע״פ אי אתה רשאי לאומרן בכתב, ושבכתב אי אתה רשאי לאומרן על פה״.

מנקודת השקפה זו תקבל חקירת ענין כתיבת תורה שבעל פה צורה אחרת וכפי שיבואר עוד במקום אחר אי״ה, ואין כאן המקום להכנס עוד יותר בפרטים.

[1]) י׳ שקל׳ רפ״ה (מח, ג 66—71) מת״ל סופרים, אלא שעשו את התורה ספורות ספורות, ה׳ לא יתרומו, ה׳ דברים חייבים בחלה וכו׳.

[2]) עי׳ מאמרי, שאלות אקדימיות בתלמוד, דביר ח״א 39.

ארעיות כפי המדה הדרושה לחזוק זכרונם [1], הרי מובן מאליו, שרק עקרי הדברים הועלו על ספר, בלי הצעות ובלי הקדמות. מושגים שהיו ידועים בשעתם בבתי המדרש, לא נתבארו בכתב. מבוא כללי לחכמת הקבלה חסר לגמרי. בו ברגע שאנו מתחילים ללמוד דף גמרא בכל מקום שיהיה, כבר אנו שקועים מבלי משים בעמקה של ההלכה, כבר אנו רואים את החכמים מתוכחים זה עם זה, בונים וסותרים, מקשים ומתרצים, כל אחד לפי הנות דעתו ולפי שטתו הפרטית, וכמה פעמים נעלמות מאתנו ההתחלות הראשונות, אשר עליהן נוסד כל המשא ומתן של הסוגיא.

תכונתה זו של הספרות התלמודית בולטת ביותר בחלקי המדרש שבה. הנה הכתוב היה מימים הקדמונים המקור הראשי שעסקו בו חכמי ישראל.

---

[1]) גיט׳ ס, ב, דרשתו של ר׳ יהודה בר נחמני עה״כ (שמו׳ לד,כז) ושם דרשתו של תנא דבי ר׳ ישמעאל, ע״ע תמורה יד, ב. השערתו של לעברעכט (וויססענשאפטליכע בלעסטער, ברלין 1862. צד 6) שאיסור כתיבת ההלכות היה בו גם משום הפסד אומנותי שהכתיבה היתה יכולה לגרום למתורגמנים ולשוני הלכות בעל פה לצרכי בתי המדרש, אין לה יסוד נכון וכמו כן אין לקבוע מסמרות בנוגע לזמן התהוות האיסור, שהוא מגביל (שם צד 3) על אמצע המאה השניה, כלומר על ר׳ יהודה בר נחמני, כי מלבד דרשת תנא דבי ר׳ ישמעאל, ישנם עוד רשמים אחרים המורים שהאיסור נוהג היה מכבר. ואזכיר פה מאמר אחד שיש לו שייכות לעניננו (שבת קטו, א) א״ר יוסי, מעשה באבא חלפתא שהלך אצל ר׳ גמליאל ברבי לטבריה ומצאו שהיה יושב על שלחנו של ר׳ יוחנן בן הנזוף ובידו ספר איוב תרגום והוא קורא בו. א״ל, זכור אני ברבן גמליאל אבי אביך שהיה עומד על גבי מעלה בהר הבית והביאו לפניו ספר איוב תרגום ואמר לבנאי שקעהו תחת הנדבך, אף הוא צוה עליו וגנזו וכו׳ ע״ש כה״ע וע״ע תוספתא שם פ״יג (פ״יד) ב־ג. התרגום יש למנות בין היצירות הראשונות שהיו מתאמצים לרשום על ספר, לפי שהיה בו גם צורך גדול בקריאת התורה בצבור. ובאמת נמצא דרשה מקבילה לזו של ר׳ יהודה בר נחמני על התורה והתרגום (תנח׳ כי תשא לד) כתב לך הדברים, הרי המקרא, כי על פי הדברים, תרגום שנתן על פה. ומה טוב היה למתורגמן, אם היו מתירים לו להשתמש בתרגום כתוב, ובכל זאת נמנעו מלעשות כן, מחמת הקבלה הקדומה שהיתה בידם, שלא לקרוא מן הכתב, דברים שאינם בכתבי הקדש.

ובדרך אגב עלי להעיר גם פה (אף כי מקומו העיקרי במקום אחר), שהניגוד בין ההלכה והמעשה במהות רשימת תורה שבעל פה, גם כן קדום הוא לזמנו של ר׳ יהודה בר נחמני. במקום הזה יש לנו להבחין בין שני ענינים שונים. א) רשימת דברים שבעל פה על ספר, ב) אופן ההשתמשות ברשימות כאלה. — בנוגע להשאלה הראשונה, אין כל ספק, שהיו כותבים ענינים שונים על ספר, אם ברשות או שלא ברשות. והגם שחכמים אחרים הקפידו בדבר והיו גוזרים גם גניזה על ספרים כאלה, בכל זאת עולם כמנהגו היה נוהג ורוב החכמים העלימו עין מן הדבר והניחו לעשות רשימות כפי צורך המקום והזמן. אמנם בנוגע להשאלה השניה, כלומר ההשתמשות ברשימות ספרים כאלה, יש להעיר בדרך כלל, שלא בפרהסיה השתמשו בהן רק בצינעא. לא הרבו לבדוק אחר המתורגמן, באיזו אופן סגל לו את ידיעת תרגומו בעל פה, אם מתוך תרגום כתוב או על ידי גירסת איש מפי איש, אבל הקפידו עליו, שבעת עמדו בצבור אצל הקורא בתורה, אל ישתמש בעיניו רק בזכרונו, אל יקח מהיקו איזה קונטרס ויביט בו וגם בספר תורה אל ישים עיניו לתמוך זכרונו על ידי כך. על פי זה יובנו כמה מאמרים, ואזכיר פה קצתם:

(י׳ מגי׳ פ״ד ה״א. עד, ד 14) ר׳ חגיי אמר ר׳ שמואל בר רב יצחק עאל לכנישתא חמא חד ספר מושט תרגומא מן גו ספרא. א״ל, אסור לך, דברים שנאמרו בפה בפה, ודברים שנאמרו בכתב בכתב. — הנוסח אינו מיושב כל צרכו, אבל אין שום ספק בנוגע לכוונת הענין, שהתורגמן היה רוצה להשתמש בתרגום כתוב, אבל ר׳ שמואל ב״ר יצחק הזהירו על כך. מהמשך המאמר שם (משורה 21 ואילך) נראה זה עוד יותר ברור, אבל הנוסח משובש והנכון הוא כמ״ש ת״ב כי תשא יח: ריר״ח ור׳ יהושע ור׳ שמעון אומרים, את הדברים אין כתיב כאן לא על פי הדברים, נתתי לך תורה שבכתב ותורה שבעל פה, אם עשית שבכתב על פה ושבעל פה בכתב, והמרתה אותם, אין אתה מקבל שכר, למה שנתתי לך תורה שבכתב ותורה שבעל פה, וכרתי עמך ברית, על מנת שתהא קורא בהם כן (כלומר התורה שבכתב אתה מחוייב לקרוא בכתב והתורה שבעל פה אתה מחוייב לקרוא בעל פה), אבל אם המרתה אותו, הוי יודע שתבטל הברית. בנוגע לנטית הגירסאות שבין מקומות הירוש׳ ובין גירס׳ ת״ב עי׳ בהעו״ת שם.

מזה נראה שבעיקר הדבר הקפידו שלא לקרוא בצבור מתוך הכתב דברים שאינם בתורה שבכתב. וכן

לספיחין שהן אסורין. והנה פשוטו של המקרא (כה, ה) את ספיח קצירך לא תקצור מורה ג"כ שאסור לקצור הספיחים, ולמה יהיה הענין הזה רק סמך ולא פשט אמתי? ועי' רמב"ן עה"ת שמאריך בענין הזה ויבואר עוד לפנינו.

ג. — (רמב"ם אבל פ"ו ה"א) ומנין סמכו חכמים שלשים יום, שנ' (דבר' כא, יג) ובכתה את אביה ואת אמה ירח ימים, מכלל שהאבל מצטער כל שלשים יום. בעל מגדל עוז מעיר שדרשה זו נמצאה בירוש', ולא נודע המקום [1]). ובאמת לשון הרמב"ם „ומנין סמכו חכמים" עד לעצמו שהדרשה קדומה היא, והמקור התלמודי לא ראה בפסוק זה רק אסמכתא, אף שאפשר היה לקחת את הדרשה לפשט הכתוב ממש.

ד. — ויש גם שהאסמכתא נקראת דבר תורה ביחס אל דברי סופרים (כתוב' ו,א) רשב"ג או' כתובת אשה מן התורה. ומי אמר רשב"ג הכי, והתניא (שמו' כב,טו) כסף ישקול כמוהר הבתולות, שיהא זה כמוהר הבתולות ומוהר הבתולות כזה, מכאן סמכו חכמים לכתובת אשה מן התורה, רשב"ג אומר כתובת אשה אינה מן התורה אלא מדברי סופרים.. ואבע"א כולה רשב"ג היא וחסורי מיחסרא והכי קתני, מכאן סמכו חכ' לכתובת אשה מן התורה, כתובת אלמנה אינה מד"ת אלא מד"ס וכו'. הרי שהאסמכתא נדונה כאן לדבר של תורה לעומת דברי סופרים. כי לשון „סמכו חכמים" אין לספק בו שמורה על אסמכתא, וכן נראה מסוטה כו,א תוד"ה איש איש על מ"ש בברייתא שם. איש מת"ל איש איש, לרבות אשת חרש וכו' שב"ד מקנין להן לפוסלן מכתובתן, אין תוס' רוצים לקחת הדברים כפשוטן, וכתבו הטעם, כי משום לפוסלה מכתובתה לא צריך קרא, דהא אפי' רשב"ג דאמר . . כתובת אשה דאוריי', לאו ממש דאוריי', אלא אית לה סמך מדאורייתא, כדאמרינן התם, מכאן סמכו וכו'. ע"ע לשון המכילתא.

מן המשלים המעטים האלה כבר אנו רואים, שהקדמונים השתמשו במלת אסמכתא באופן אחר, ממה שהורגלנו בו בספרות שאחר התלמוד.

נחקור נא אחר מובנה של האסמכתא במקורות הראשונים.

בהיות שכל השאלה תלויה בהגדרתה הנכונה והמדויקה של תכונת הדרשות שבתלמוד ומדרש, לכל הפחות עד כמה ששייכות לחלק ההלכה, הרי עלינו להשקיף מקודם בדרך כלל על סוגי הדרשות ומיניהן, כפי שהן מתייחסות אל פשט הכתוב, אל חקי הלשון ודרכי ההגיון ואל פרטים אחרים שיש להם יד בחקר סגולות הכתוב.

## ב. סוגי הדרשות.

מכיון שתורה שבעל פה לא נועדה בעצם וראשונה להיות כתובה על ספר לשם יצירה ספרותית כדרך שאר חבורים, ורק ההכרח להציל מן השכחה את הנלמד בבית המדרש הביא את הלומדים לידי כך, לעשות לעצמם רשימות

---

[1]) דרשות הכתוב שאינם נמצאים בספרי התלמוד והמדרש שלפנינו, נשמרים ברמב"ם ובשאר ספרי הפוסקים והמפרשים במספר הגון. על חלק מהן כבר העירותי במאמרי „אוצרות גנוזים" (הצופה לחכמת ישראל שנה ששית 273—288). שם באו הדרשות שהרמב"ם השתמש בהן ומקורותיהן הראשונים כבר נאבדו. ובמאמרי „מדרשים שנאבדו" (בס' גיר דוד לכ' ר"ד סימאנסען תרפ"ג 44—55) הבארתי הדרשות שנשמרו ברש"י ואין מקורן ידוע. מלבד רש"י ורמב"ם השתמשו גם פוסקים ומפרשים אחרים בדרשות חז"ל שנאבד מקורן. ואכמ"ל.

נוטה מהירוש׳. אמנם על כל פנים האסמכתא שבכאן קרובה היא אל פשט הכתוב, כי מיטב שדהו ומיטב כרמו מורה באמת על המבחר ואפשר רק להתוכח, אם מוסב על מובחר קרקעו של המזיק או של הניזוק. ופשטנים רחוקים מדרכי המדרש כמו תרגום השבעים וכן הוולגאטא הבינו ש„מיטב שדהו ומיטב כרמו" מוסב על נכסי המזיק. העתקת הוולגאטא היא quidquid optimum habuerit in agro s u o . . pro damno aestimatione restituet. ובהעתקת השבעים יש כאן קצת הוספה, כעין פשרה, שרק בהפסד כל השדה חייב לשלם ממיטב שדהו, כי באופן זה רגלים לדבר שהמזיק בקלות דעת התנהג או במזיד [1]), וכ׳ τὰ βέλτιστα τοῦ ἀγροῦ αὐτοῦ καὶ τὰ βέλτιστα τοῦ ἀμπελῶνος αὐτοῦ ἀποτίσει. הוספה זו מתבארת על נקלה מן העובדא, שתרג׳ הע׳ הבין מלת מיטב על המזיק. עי׳ עוואלד אלטט׳ 250. בענטש (דאם בונדעסבוך צד 23 הע׳ 13) מתאמץ להחזיק בלשון הכתוב כפי המסורה, למרות הקושי שבהפסד קל של איזו חלק קטן מן השדה יוכרח המזיק לשלם ממיטב שדהו (שלו). בעוד שלפי סוגיתנו מוסב מיטב שדהו וכו׳ על הניזק, רק החכמים החמירו על המזיק מפני הגזלנים וסמכו תקנתם על המקרא.

על כל פנים אנו רואים בזה דוגמא על אסמכתא, שלפי חקי הלשון אינה רחוקה מפשט הכתוב, כי לולא כן, לא היו מחזיקים בה המעתיקים הקדמונים. וחוץ מזה אנו רואים כאן הבחנה דקה בטיב הדרשות. כי מה נקל היה לחכמי התלמוד (או לר׳ ישמעאל, כפי שיטת הבבלי) להחזיק „אסמכתא" זו לפשט הכתוב ממש מב׳ טעמים המתקבלים על הלב: א) לפי שהפירוש הזה יתכן גם לפי חקי הלשון, ב) לפי שכן פוסקים להלכה. אבל כן היא דרכם של בעלי התלמוד לפרש את הכתוב כפי המקובל אצלם או כפי כללי דיוקם והגיונם, אף אם ההלכה המעשיית מטה כלפי צד אחר, כמו במשל שלפנינו. משלים כאלה נראה עוד יותר במשך מאמרנו, ודרך אגב אעיר עוד בקצרה על דברי אליהו בשייצי הקראי בספרו אדרת אליהו דיני אבלות פ״ב (ד׳ גוזלוווא ק, ב) „ולא ידעתי טעם למאמר ב״ה (בעלי הקבלה) שאמרו שאין אבלות מן התורה וכו׳ אע״פ שכתוב (בראש׳ נ, י) ויעש לאביו אבל שבעת ימים, ומשה רבינו תקן לישראל שבעת ימי אבלות, כי אחר שמסכימים בשבעה, למה לא יוציאוהו ממאמר ויעש לאביו אבל שבעת ימים?" עיקר הענין יבואר עוד לפנינו, ופה די להעיר, שהבבלי אינו משתמש בכתוב זה אפי׳ כעין אסמכתא והירוש׳ מעיר על הכתוב ודוחה אותו. על כל פנים אנו רואים גם מזה שבעלי התלמוד נזהרים בדרשותיהם ואינם נוחים להסכים אל התאמות חיצוניות שבין הכתוב והמנהג במקום שלפי דעתם אין יסוד אמתי לדרשה מצד עצמה.

ב. — (ת״כ בהר כה,ה) את ספיח קצירך לא תקצור, מכאן סמכו חכמים על הספיחים שיהיו אסורים בשביעית וכו׳ ע״ש ופי׳ מלבי״ם. ושם כה,כ, הן לא נזרע ולא נאסוף את תבואתנו, אם אין זורעים מה אנו אוספים? אר״ע מכאן ס מ כ ו חכמים על הספיחים שיהיו אסורים בשביעית (כי ר״ע חושב הן לא נזרע ולא נאסוף לשני איסורים מיוחדים) וחכ״א אין ספיחים אסורים מד״ת אלא מד״ס וכו׳. לשון „סמכו" תמוה, ופסח׳ נא, ב אמר ר״ע בפשיטות, מכאן

---

[1]) עי׳ בענין זה משנה ב״ק רפ״ו ושם נח,׳ב תוד״ה שמין. וע״ע מכיל׳ משפטים כב, ד. ע״ע פילון „על המצות הפרטיות" ספר ד׳ סי׳ כט ובהעת׳ האשכ׳ ח״ב צד 254 והע׳ היינעמאן שם. ע״ע ריסטער צד 59.

שלא תשכח זכרונם ולא שהיתה כוונתם כלל לפרש הפסוק כן. ובעל קרית ספר בהקדמתו פ״א „ונראה דהלכה למשה מסיני הכי אגמריה בלא אסמכתא והדר סמכוה אקרא לסימנא בעלמא״. ור״ע מן האדומים מאריך בענין זה בספרו אמרי בינה פ״טו.

אמנם אם על פי המקורות הראשונים אנו באים לדון במהות מושג ה„אסמכתא״ נראה שבעצם וראשונה היתה הוראה אחרת לשם זה. האסמכתא לא היתה כל כך רחוקה מפשט הכתוב ולפעמים אנו מוצאים את האסמכתא בדרשות, שאין מן הנמנע לקחת אותן לפשט הכתוב ממש. וכבר הרגישו בעלי התוס׳ בענין הזה בכמה מקומות. ועי׳ לדוגמא סוטה לב, ב תוד״ה ורבי בסוף. ע״ז כב, א תוד״ה תיפוק ליה: „פתח באבל וסיים בחול המועד, לא מיבעיא קאמר. לא מיבעיא ימי אבלו דאסור דרבנן, אלא אפי׳ ח״ה דאסור דאוריית׳ כו׳. ופר״ת דקרי ליה דאורייתא, לפי שיש לה אסמכתא מן התורה בפ״ק דחגיגה, לאפוקי אבל שאין לו אסמכתא ﭏ מדברי קבלה, דכ׳ והפכתי חגיכם לאבל״. בדברים אלו כבר כלולה ההכרה, שיש ממש באסמכתא ולא רק סימן וזכר, כי לולא היתה האסמכתא רק סימן בעלמא לזכרון דברים, מה לי בין סימן לסימן? ועוד, אם אין אנחנו מבקשים מן האסמכתא רק שתהיה סימן בעלמא, מה לנו לטרוח ולבקש רמז על אבל מן הקבלה (עמוס ח, י) והפכתי חגיכם לאבל, מה חג שבעה וכו׳, למה לא יספיק לנו המקרא שבתורה (בראש׳ נ, י) ויעש לאביו אבל שבעת ימים? קושיא זו אינה מתיישבת, רק אם נניח שהאסמכתא יש לה שורש יותר עמוק בחקר הגבלת היחס שבין ההלכה והמקרא. ר״מ מטראני בהקדמתו פ״א בסוף מדבר משני מיני אסמכתות: א) אסמכתות שנעשו אחרי אשר ההלכות כבר היו במציאות שהן רק „לסימנא בעלמא״, ואסמכתות שבאו בבת אחת עם ההלכה, ושם בפ״ד כתב גם כן מאסמכתות שהיתה להן השפעה על גוף ההלכה „שאם לא היה אותו הסמיכות, לא היו מצווים באותו האופן״. עע״ש פ״ה בסוף. מכל זה נראה שיש ספיקות במהות המושג ואין להסתפק בהגדרה כללית שהאסמכתא היא דרשה שאין לה אל הכתוב רק שייכות חיצונית של סימן וזכרון דברים. — אמנם נקח נא איזו דוגמאות מן המקורות בעצמם.

א. — (י׳ גיט׳ פ״ה ה״א. מו, ג 37) מנין לר״ע הניזקין שמין להן בעידית, ליתה מן התורה, איתה מן התקנה.. מפני הגזלנין, שיהא אדם אומר, מה בידי גזל מה בידי מזיק, למחר רואין ב״ד שדה יפה שלי ונוטלין אותה מלפני. וסומכים אותה למקרא (שמו׳ כב, ד) מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם. כה״ע ת׳ כתוב׳ פ״יב, ב (סמכו על המקרא). הדרשה נמצאה גם בבבלי ב״ק ו, ב, אמנם לא נזכר שם שהיא רק אסמכתא. וגיט׳ מח, ב, מפני תיקון העולם, דאורייתא היא, דכ׳ מיטב שדהו ומיטב כרמו ישלם? אמר אביי, ל״צ אלא לר׳ ישמעאל דאמר מדאוריי׳ בדניזק שיימינן, מפני תיקון העולם שיימינן בדמזיק, וטעם התקנה גיט׳ מט, ב בשם ר״ש. מכל הסוגיא שם נראה ששיטת הבבלי

---

הפסוק זכר לדבר: מליצת „זכר לדבר״ באה לרוב במקורות רתנאיים. ע״ע באכער שם II 13. וריקאנטי עה״כ (במד׳ יא, טז) כ׳: יש לך להתעורר, כי לפעמים יאמרו המאמר האמתי מצד הקבלה או מתוך הראיה הברורה ויביאו לדבריהם .. פסוק לזכר ולראיה בעלמא.

### א. הוראתה הכללית של ה„אסמכתא".

השם הכולל לדרשות שהן על צד המליצה והרמז הוא „אסמכתא". ובא לפעמים גם בתמונתו העברית „סמך". — הבבלי משתמש בתמונה הארמית „אסמכתא", אמנם במקורות שמתקופת התנאים וכן בירוש' נמצא רק הפעל „סמך"[1]. בשם אסמכתא אנו פוגשים לרוב בספרות שאחר התלמוד, כי הספרות התלמודית, כידוע, אינה מציינת את הדרשות לפי תכונתן רק במקום שהמשך הדברים או הכרח הוכוח מביא לידי כך. — גם האסמכתא היא אחד מן המושגים שלא באו עדיין לכלל בירור. אם על פי החומר היותר שופע שמחתימת התלמוד ואילך אנו מבקשים הוראתה של מלה זו, הרי הוא שם כולל לכל הדרשות שאין להם שייכות לפשט הכתוב[2]. וככר התאזרח השם במובן זה גם בספרות הפילוסופית והכללית שבימי הביניים. ודי פה בזכר דברי החבר בכוזרי מאמר ג' אות עג. „יכול שתהיה להם סודות נעלמות ממנו בדרך פירוש התורה היו אצלם בקבלה בהנהגת שלש עשרה מדות, או שיהיה הבאתם לפסוקים על דרך האסמכתא שהם שמים אותה כסימן לקבלתם, כאשר שמו פסוק ויצו ה' אלהים על האדם לאמור סימן לשבע מצוות שנצטוו בני נח, ויצו אלו הדינין, ה' זה ברכת השם, אלהים זו עבודה זרה, על האדם זו שפיכות דמים, לאמור זה גלוי עריות וכו'. כמה רחוק בין אלו הענינים ובין הפסוק הזה, אך אצל העם קבלה, ששבע המצות האלה סומכין אותה בפסוק הזה בסימן שמיקל עליהם וכרם, ושמא השני פנים יחדיו יש להם בפירוש הפסוקים או שיש להם פנים אחרים נעלמו ממנו". ויעוי' עוד יסוד מורא לראב"ע פ"ו, וכוזרי שני לר"ד ניטו וכוח רביעי מסי' ש"ה ואילך. — בהתאמה לזה מתבארת גם המלה מלשון סמיכות דבר אל דבר, כלומר לא קישור פנימי רק סמיכות. הכותב בע"י ב"ב עח, ב ד"ה ע"כ יאמרו המושלים כ': הרשב"א ז"ל כתב בפירוש אגדות במס' ברכות בפ' אין עומדין (אות צא) ובפ' הרואה (אות קיח) שכוונת חכמים ז"ל בדרשות כאלה להסמיכם אל הפסוקים בלשונות

---

[1]) עי' באכער, עקסעג. טערמ. I 132—133. II 13. 142—143.

[2]) פרטים בענין זה עי' ביחוד קרית ספר לר"מ מטראני בהקדמה. וכן בהקדמת ס' ארעא דרבנן לרי"י אלגאזי. רש"י ובעלי תוס' מעירים כמה פעמים על דרשות שהן רק אסמכתות. עי' רש"י קידוש' נו, ב ד"ה רבא אמר, וקרא דאמרן לעיל אסמכתא בעלמא היא. ברכ' כא, א תוד"ה ההוא. שבת סח, א תוד"ה ואלו פאה, והא דדריש בת"כ יכול שאני מרבה קישואין וכו' אסמכתא היא. ב"ב קמז, א תוד"ה מנין למתנת שכ"מ שהיא מן התורה וכו' אלא אסמכתא בעלמא הוא. בכור' לד, א־ב תוד"ה ומי קניס בסוף, א"נ דספרי אסמכתא בעלמא היא. שם נד, א. תוד"ה ושני מינין כ' וכל הנהו דרשות דספרי דמרבין אפי' קטניות ופירות האילן וירק לענין מעשר, אסמכתא בעלמא נינהו וכה"ג אשכחן כל מילי דשבות ומשום מצוה דפ' משילין וכו' ואסמכתא בעלמא היא. הרמב"ם משתמש במלת דרש ת' אסמכתא. עי' סה"מ מל"ת מ"ה. וראב"ע בפי' לתורה בראש' א, כח, ושמו זה

# תכן.



---

# תקון.

צד ט״ו תחלת שורה כ״א צ״ל ד׳, ת׳ ג.
„ כ״ג „ ל ״ ה׳. „ ד.
„ כ״ט „ י״ג „ ו׳. „ ז.

---

# אסמכתא

## פרק ממבוא מדרש ההלכה


מאת

**יחיאל מיכל הכהן גוטמן**

רב ומורה בבית המדרש לרבנים שבעיר ברסלוי.



**ברסלוי תרפ"ד**

בדפוסו של טה. שאטצקי חברת מניות.

המסדר: דוד רוטנברג מורשה.